Edición de
Ramón Rodríguez

GUÍA COMARES *de*
Heidegger

Granada
2018

COLECCIÓN
GUÍA COMARES *de*
8

Director:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

Coordinador:
MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ
(manuel_sanchez_rodriguez@yahoo.com)

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

https://www.comares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com
https://www.facebook.com/Comares • https://twitter.com/comareseditor

ISBN: 978-84-9045-656-9 • Depósito legal: Gr. 320/2018
Fotocomposición, impresión y encuadernación: Ed. Comares, S.L.

Sumario

IV
LA DESTRUCCIÓN DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA

Abreviaturas

GA	*Martin Heideggers Gesamtausgabe*, (Obras completas de Martin Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt, (1975-2017). Citada por el tomo y la página
Beiträge	*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*), GA 65, Frankfurt a. M. 1989.
Kant	*Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant y el problema de la metafísica), Frankfurt a. M. 1991[5]
N	*Nietzsche, Bd. I-II*, Pfullingen 1989 (= 1961)
SZ	*Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1986 (= 1953)
Wegmarken	*Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1978; edición paralela en: GA Bd. 9, Frankfurt a. M. 1976, 2004[3].
VWG	*Vom Wesen des Grundes* (1929) (De la esencia del fundamento), en: Wegmarken, p. 123-175.
WM	*Was ist Metaphysik?* (¿Qué es metafísica?), en: Wegmarken, p. 103-122
WW	*Vom Wesen der Wahrheit* (1930), en: Wegmarken, p. 177-202.

Presentación

RAMÓN RODRÍGUEZ

Si hay un filósofo que haya marcado profundamente el pensamiento del siglo XX, ése es sin duda Martin Heidegger (1889-1976). Desde que en 1927, a los 38 años, la publicación de *Ser y tiempo* le situara de golpe en el centro de la escena filosófica europea y le llevara a suceder en la cátedra a Edmund Husserl, el gran filósofo fundador de la fenomenología, la más innovadora corriente de pensamiento de la época, Heidegger no ha cesado de estar presente en el panorama de la creación filosófica contemporánea. La fenomenología, el existencialismo, la filosofía hermenéutica, el postestructuralismo, incluso el pragmatismo y la filosofía de la técnica han recibido fuertes impulsos de su obra. También la psiquiatría, el arte, la teoría literaria y la teología registran su influencia. Algunos de los alumnos de los primeros años (Hans-Georg Gadamer, Hanna Arendt, Herbert Marcuse, Leo Strauss, Hans Jonas, Karl Löwith, Emmanuel Levinas) han sido figuras decisivas en los ámbitos más activos del pensamiento. Y son numerosos, por otra parte, los filósofos de primera línea que han recibido directa influencia de su pensamiento: Ortega, Zubiri, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Foucault, Derrida, Agamben, Vattimo, Sloterdijk, etc. Esta presencia largamente sostenida en la filosofía contemporánea tiene diversas razones, algunas más sociológicas que filosóficas, pero es claro que la atracción que su obra ha ejercido sobre varias generaciones de filósofos se debe al rasgo central de su pensamiento: la capacidad de unir los más clásicos problemas de la historia de la filosofía con la permanente atención a la situación concreta del mundo y de la época. Es esta referencia, a veces latente, a veces directa, a la vida realmente vivida y al mundo contemporáneo, junto con las tomas cortantes de posi-

ción respecto de los grandes pensadores de la tradición, lo que hace que el pensamiento de Heidegger nunca deje indiferente a quien se introduce en él. Así ha ocurrido hasta mucho después de su muerte. Desde la devota admiración hasta el rechazo frontal, su obra ha sido constante objeto de interpretación y de debate, a lo que ha contribuido sin duda su compromiso político con el nacionalsocialismo, especialmente activo en los primeros años treinta, que alimenta cada cierto tiempo el morbo público sobre su figura.

Sin embargo, desde los años noventa del siglo pasado, nuevas generaciones de estudiosos han cambiado en gran medida ese clima. La incesante publicación de sus obras completas (*Gesamtausgabe*) que, pese a las fundadas críticas a sus criterios editoriales, ha proporcionado un ingente material de lectura —están previstos 102 tomos, de los que ya se han publicado más de 90—, ha hecho de la obra heideggeriana, más que la expresión de un pensamiento vivo, un «ámbito de investigación», un terreno acotado para innumerables trabajos académicos que se multiplican sin medida. Esa nueva forma de aproximación, si bien resulta claramente perjudicial para la apropiación productiva, filosófica, de un pensamiento (el de Heidegger como de cualquier otro), ha tenido el efecto positivo de una cierta objetivación y localización de sus temas fundamentales más allá de los requerimientos de escuela y de un cierto desapasionamiento en su forma de tratarlos, superando *de facto* la proliferación de filias y fobias.

Una *Guía*, que pretende introducir en el pensamiento de un gran filósofo tanto a los que desconocen el terreno como a los que ya lo han visitado y quieren recrearse en él, tiene que tomar al pensador, en este caso a Heidegger, como un *clásico*, un concepto que permite justamente superar esa dicotomía entre la cercanía punzante de lo inmediato y la estéril lejanía del academicismo de gabinete. Pues la lectura de un clásico implica siempre acercarse a su pensamiento como algo vivo, como algo que afecta a quien lo lee y que siempre tiene algo que decirle, capaz por ello de provocar el pensamiento activo y la apropiación genuina, pero manteniéndolo a la vez en esa distancia que hace posible medir la verdad de sus tesis y el enjuiciamiento objetivo. Nuestra *Guía* pretende realizar lo mejor posible esa labor: presentar el pensamiento de Heidegger en sus líneas fundamentales, de manera que el lector tenga la seguridad de que en ella se recoge fielmente lo más decisivo de lo que Heidegger ha aportado al pensamiento contemporáneo y que lo hace con el máximo rigor, atendiendo a sus problemas objetivos, pero sin entrar en las minucias interpretativas propias de especia-

listas. Creo que el tono sobrio de la exposición está por lo general bien logrado, como corresponde al género de escritura al que se adscribe una guía de lectura.

Permítaseme una palabra sobre la estructura y organización de esta *Guía*, así como sobre el elenco de autores. Sobre este último me atrevo a decir, sin exageración ni falsa modestia, que todos son especialistas del máximo nivel, internacionalmente reconocidos y con larga obra a sus espaldas. El lector lo podrá comprobar por sí mismo.

La obra de Heidegger era tradicionalmente dividida por la crítica especializada en dos períodos, caracterizados convencionalmente como el «primer» y «segundo» Heidegger (o Heidegger I y Heidegger II, como proponía el célebre libro del P. Richardson[1]), de acuerdo con el distinto «aspecto» y contenido de las publicaciones anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Hoy, cuando la cantidad de textos alcanza proporciones inmensas merced a la citada publicación de la *Gesamtausgabe*, disponemos de muchos más elementos de juicio (cursos, libros inéditos, conferencias, apuntes) antes desconocidos que hacen cuestionable esa radical separación —que, sin embargo, sigue teniendo un sentido orientativo indudable. Por ello, esa bipartición tradicional no ha sido tomada como hilo conductor sino que se ha preferido mostrar la mayor complejidad de la evolución del pensamiento heideggeriano y señalar en ella la diversidad de temas que se entrecruzan.

La *Guía* se organiza entonces en cuatro apartados básicos:

El primero, *Apuntes biográficos*, está dedicado a dar una somera información sobre la vida y las condiciones personales de Heidegger. Probablemente, si no hubiera sido por el episodio de la adhesión al nazismo, la biografía de Heidegger no sería otra cosa que el relato de la típica forma de vida del profesor de la Universidad alemana de su mejor época: intenso, abrumador trabajo intelectual, dedicación constante a los discípulos y esa habitual conjunción de autosuficiencias, recelos, mezquindades y estrategias de poder tan propia de la vida académica. Pero hoy se saben más cosas, de ahí la necesidad de una mínima información. Ángel Xolocotzi, sin duda el mejor conocedor en lengua española de la vida de Heidegger —ya ha publicado las primeras entregas de una *Heidegger-Chronik*, además de múlti-

[1] RICHARDSON, W. J., *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, 1963.

ples trabajos sobre el pensamiento heideggeriano— es el autor de este primer apartado.

El segundo, *Itinerarios*, pretende sacar a luz esa complejidad de la evolución del pensamiento heideggriano que hoy revela el exhaustivo conocimiento de cursos y escritos antes inaccesibles. El primer momento corresponde a la primera etapa de Friburgo (1919-1923), donde se fragua el proyecto filosófico inicial de Heidegger, la «Hermenéutica fenomenológica de la facticidad». El trabajo a él dedicado ha sido elaborado por un excelente conocedor de esa época, Francisco de Lara, un claro exponente de las nuevas generaciones de estudiosos de Heidegger. El segundo está representado por su obra fundamental, *Ser y tiempo*. Manuel Jiménez Redondo, extraordinario conocedor de ella y autor de una traducción aún inédita, pero ya casi mítica, realiza una presentación original del significado del proyecto de *Ser y tiempo* en el pensamiento heideggeriano. François Jaran, otro joven valor de la investigación heideggeriana, expone los rasgos básicos de esa etapa intermedia entre *Ser y tiempo* y el «segundo» Heidegger, que hoy suele denominarse «metafísica del Dasein». Sobre ella Jaran ha publicado varios libros, que le avalan como un especialista reconocido. Por último, el significado del «giro» (*Kehre*) que abre el segundo Heidegger es analizado por Alberto Rosales, la máxima autoridad en el tema en lengua española (aunque sus trabajos principales, que le dieron el reconocimiento internacional ya en los años 70, fueron escritos en alemán).

El tercer apartado pretende seleccionar y examinar *los grandes temas del pensamiento heideggeriano,* aquellos en los que el filósofo friburguense ha realizado una aportación significativa a la filosofía del siglo XX. Así, la concepción heideggeriana de la fenomenología y sus diferencias con Husserl es analizada con su rigor habitual por Roberto Walton, autoridad indiscutible en el ámbito de la fenomenología en el mundo hispánico. Robson Ramos dos Reis, profesor brasileño que ha destacado por sus trabajos sobre la relación de Heidegger con la ciencia, es el encargado de exponer el concepto existencial de ciencia. Jean Grondin, teórico del pensamiento hermenéutico mundialmente conocido, realiza una disección de la teoría heideggeriana de la comprensión. Juan José García Norro, traductor de textos capitales de Heidegger y gran conocedor su relación con el pensamiento clásico, expone las peculiaridades que el problema del verdad adquiere en el pensamiento heideggeriano. La crítica a la idea de sujeto de la modernidad, su transformación y ulterior rechazo es objeto del trabajo del editor, Ramón Rodríguez. La dimensión

práctica de la obra de Heidegger, su significado para la teoría de la acción y su posible normatividad, es luminosamente expuesta por uno de los más influyentes renovadores de los estudios heideggerianos en Norteamérica, Steven Crowell. La cuestión de la técnica, tema clásico y controvertido del «segundo» Heidegger, es rigurosamente analizado en sus implicaciones e influencias en el pensamiento actual por quien mejor conoce el tema en el ámbito hispánico, Félix Duque. Por último Leonardo Samonà, cuyas publicaciones sobre hermenéutica y lenguaje le han dado notoriedad internacional, es el elegido para exponer la compleja cuestión del lenguaje.

El cuarto apartado está destinado a hacerse cargo de un aspecto decisivo del pensamiento de Heidegger, *La destrucción de la tradición metafísica*. Todo el que se haya acercado mínimamente a la obra de Heidegger sabe que sus interpretaciones de los grandes filósofos son uno de los puntos más fuertes y controvertidos de su pensamiento, inseparable de su labor constructiva. Por eso, una *Guía* tiene que considerar al menos cuatro momentos capitales: el análisis de la idea de ontoteología, hilo conductor de la comprensión heideggeriana de la tradición, y las tres interpretaciones más influyentes que ha realizado Heidegger de grandes pensadores: Aristóteles, Kant y Nietzsche. El examen de la construcción de la idea de ontoteología lo realiza Jean-François Courtine, extraordinario conocedor del pensamiento de Heidegger y de la tradición medieval hasta Suárez. La interpretación de Aristóteles y su papel en la configuración del pensamiento heideggeriano la expone con singular destreza Carmen Segura, reputada estudiosa de los textos heideggerianos sobre Aristóteles, sobre las que ha realizado numerosas publicaciones. Alejandro Vigo, cuyos libros sobre Heidegger, Kant y Aristóteles le han dado un relieve internacional poco frecuente en filósofos hispánicos, es el encargado de proporcionar una guía de lectura de la compleja y cambiante relación de Heidegger con Kant. La célebre interpretación heideggeriana de Nietzsche, que hizo época, es expuesta por quien mejor la conoce, Juan Luis Vermal, traductor de los dos tomos de Heidegger sobre Nietzsche y gran conocedor del pensamiento de ambos filósofos.

La *Guía* se completa con una selección/comentario bibliográfico de obras sobre el pensamiento de Heidegger publicadas en lengua española, a cargo de Alejandro Escudero, pulcro y minucioso lector de la obra heideggeriana, con el fin de orientar al lector que quiera profundizar en el pensamiento del filósofo. Igualmente ofrece el elenco completo de la obra de Heidegger, siguiendo la

disposición de la *Gesamtausgabe*, añadiendo en cada tomo las traducciones españolas existentes, si las hubiere.

* * *

Quiero agradecer al editor de la colección, Juan A. Nicolás, su atención a mis consultas y su paciencia ante la demora en la entrega de los textos. Un agradecimiento especial merecen François Jaran, Andrés F. Contreras, Stefano Cazzanelli, Teresa Alvarez y Andrés Gatica Gattamelati por su generosa colaboración en la traducción de los textos de los profesores Grondin, Courtine, Samonà, Crowell y Ramos dos Reis, así como Jean Orejarena por su colaboración en la actualización de la Bibliografía heideggeriana. Y, naturalmente, doy encarecidamente las gracias a todos los autores por su aceptación a participar en esta *Guía* y por su esfuerzo por atenerse a los criterios marcados y a los límites de espacio y tiempo. Son ellos los que realzan el valor del volumen.

I

APUNTES BIOGRÁFICOS

Heidegger: un hombre sin biografía

Ángel Xolocotzi Yáñez[1]
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Aproximadamente diez años antes de la muerte de Martin Heidegger, un divulgador de la obra del filósofo, Dino Larese, planteó la posibilidad de escribir una biografía con la intención de aclarar aspectos de su vida. Para ello, Larese solicitó no sólo la aprobación de Heidegger, sino material para tal proyecto. El filósofo de Friburgo toma postura ante tal propuesta en una carta del 3 de febrero de 1967:

> Le agradezco mucho la intención de escribir un pequeño texto sobre mí; pero le pido encarecidamente que se mantenga a distancia. Las calumnias y jaleos en contra mía no serán acallados con ello, por el contrario: se alegarán nuevas mentiras a las que hay que replicar nuevamente. Todo eso para mí trae sólo inquietud y distracción de la concentración para trabajar, que para mí es lo único importante. Mi persona es insignificante. Sólo espero que mi trabajo signifique algo para los hombres abiertos hoy y posteriormente. Si uno, empero, quiere saber algo sobre mi persona, habrá suficiente tiempo después de mi muerte (Carta de M. Heidegger a D. Larese, 3 de febrero 1967)[2].

Ahora, a cuarenta años de la muerte de Heidegger podemos preguntarnos si ha transcurrido el tiempo suficiente para saber sobre su persona. La respuesta parece ser negativa. ¿A qué se debe la ausencia de una biografía completa de Heidegger?

[1] Agradezco la revisión y apoyo bibliográfico de Jean Orejarena y Viridiana Pérez.

[2] Epistolario inédito albergado en el Staatsarchiv del Kanton Thurgau en Suiza.

En 1958 Paul Hühnerfeld escribió a Heidegger solicitando material para redactar una biografía que se publicaría en el marco de la serie «Cabezas del siglo XX», junto con la biografía de Picasso y Stravinsky, entre otros. Sin embargo, Heidegger contestará de la siguiente forma: «en mi opinión, era hora de cesar, de una vez, de informar al lector de interesantes aspectos biográficos, para ocuparse, por fin, de aquel asunto al que desde hace cuarenta años dedico mis esfuerzos, y reflexionar sobre él. Mi vida no es nada interesante» (Petzet, 2007: 116).

Precisamente el libro publicado como biografía en 1959, un año antes de la trágica muerte de Hühnerfeld a los 34 años, inicia con un primer apartado intitulado «¿Un hombre sin biografía?». El título anticipaba aquello que tanto Hannah Arendt como Hermann Mörchen y Walter Jens recordarían al referirse a la vida de su maestro. Eso era algo que el mismo Heidegger mencionaba frecuentemente al inicio de sus lecciones sobre Aristóteles, a saber, que Aristóteles fue un hombre que «nació, trabajó y murió» (GA 18; 5; Arendt & Heidegger: 174; Jens, 1977: 153; Mörchen, 2006, 300). Esta pretensión tuvo un éxito parcial, ya que un alumno japonés de Heidegger, E. Kawahara, recordaba en un texto publicado con ocasión de la muerte de Heidegger en 1976 que durante su estancia en Friburgo Heidegger era visto como «un hombre sin biografía» (Kawahara, 1976: 132).

De esa forma, lo que Hühnerfeld señala no se aleja de la imagen que Heidegger quiso dar y que, de alguna forma, se ha mantenido a lo largo de varias décadas. A pesar de los pocos intentos biográficos realizados hasta el momento, que van de la aproximación fallida de Hühnerfeld (1959), el trabajo documentado de Ott (1988), hasta el ameno trabajo de Safranski (1994), no se ha publicado una biografía completa del filósofo de Friburgo[3]. Ya en 1973, un discípulo cercano a Heidegger, Walter Biemel, redactó un ensayo en donde transmitía la propia visión de su maestro en torno a la biografía: «Aquí no es la vida mediante la cual podamos saber algo sobre su obra, sino que su obra es su vida» (1973: 7). Esto mismo pensaba Heidegger y lo externó en varios lugares, por ejemplo en el mencionado epistolario con Laresse: «Lo biográfico tiene para mí sentido, peso *y sus límites* de acuerdo con la medida de la obra» (Carta de M. Heidegger a D. Larese, 23 de agosto 1969).

[3] Hay que mencionar que Alfred Denker anunció desde hace varios años que trabaja en la más completa biografía de Martin Heidegger.

Efectivamente, la obra de Heidegger es vasta, pero precisamente también su vida. Quizás no se sostiene la reducción de la vida a la obra, pero sí se puede mantener la determinación de la vida mediante la obra. Tal obra y vida no fueron otra cosa que la dedicación al pensar: «sin el pensamiento, me es imposible existir», escribirá Heidegger a su esposa Elfride en 1944 (2008: 232).

¿Qué significa que la vida esté determinada por la obra y la obra a su vez por el pensar? Evidentemente quiere decir que Heidegger privilegió el trabajo filosófico y luchó por obtener las condiciones materiales requeridas para cumplir con su «misión». Precisamente estos aspectos «colaterales» de la vida que rodean la obra han sido pasados por alto y valorados de modo limitado, incluso por el propio Heidegger. ¿Tiene alguna importancia saber del contexto que rodeó la obra como centro vital? Las décadas de interpretación en torno a la obra de Heidegger que han estado vigentes desde la muerte del filósofo indican que sí es importante para comprender de modo coherente algunos aspectos contenidos en la obra. Baste recordar la importancia de aspectos biográficos en la publicación de *Ser y tiempo*: Heidegger fue obligado a publicar un manuscrito que había iniciado como reseña y que era fundamental para el otorgamiento de la cátedra vacante que como profesor ordinario dejaba Nicolai Hartmann en Marburgo. Gran parte de los mitos creados en torno a la «incompletud» de *Ser y tiempo* remiten a cuestiones ajenas a la obra misma (cf. Xolocotzi, 2011: 106-114).

Pero no sólo el ámbito biográfico ayuda a comprender los límites de la obra; sino que también algunas aseveraciones publicadas en la obra pueden esclarecerse a partir de una revisión biográfica. Ese es el caso de la supuesta hostilidad de Heidegger para con la ciencia que se le ha atribuido con base en una sola expresión: «la ciencia no piensa», expuesta en la lección ¿Qué significa pensar? (GA 8: 9; Heidegger, 2005a: 19). Una revisión biográfica dejará ver el constante interés de Heidegger en cuestiones científicas desde el abandono de sus estudios teológicos en la Universidad de Friburgo, ya en 1911, y su intensificación a partir de 1935 en diálogos y encuentros con físicos como Werner Heisenberg y C.F. von Weizsäcker (cf. Xolocotzi, 2008).

La copertenencia de la vida y obra en el caso de Martin Heidegger puede verse desde múltiples aristas; sin embargo, hay un aspecto que ha marcado el rumbo de diversas interpretaciones a lo largo de décadas: la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo. Gran parte de los esbozos biográficos se han centrado en aclarar los alcances de su evidente participación política.

La gama interpretativa abarca tantas posibilidades en este caso que van desde la experiencia de un *affaire* hasta el gran error pasando por la constancia de una falta, tal como lo interpreta Lacoue-Labarthe (2002). Incluso había intenciones apologéticas guiadas principalmente por el hijo no biológico de Heidegger, Hermann Heidegger, que llegaban a proponer la idea de que la intervención de su padre representaba una especie de resistencia espiritual que buscaba evitar males mayores.

El camino de estas interpretaciones ha estado marcado principalmente por el carácter de bandos opuestos congregados más bien por cuestiones personales que científicas. Por un lado se ha tratado de defender a Heidegger frente a todo ataque ignorando el papel y el nivel de sus compromisos (H. Heidegger, F. Fédier, F.-W. von Herrmann); por otra parte se ha intentado «acabar» con Heidegger sustrayéndole incluso el adjetivo de «filósofo» (V. Farías [1987], E. Faye [2009], J. Quesada [2008]).

Sin embargo, y apoyándome en los términos del mismo Heidegger, aquí se trata de una historia, pero se ha dado el inicio de otra. Esta nueva historia deja ver en primer lugar que el agrupamiento en bandos privilegiaba un lado del asunto y negaba el otro: los seguidores privilegiaban la obra; mientras que los detractores privilegiaban la vida. El otro inicio de esta historia no pretende ser unilateral, sino copensar la vida y la obra en su intrínseca correspondencia. En segundo lugar se trata de una lectura de carácter científico y no tanto de rabietas personales a partir de ciertas preferencias. La historia intelectual del siglo XX ha mostrado, ya de sobra, que no es necesario justificar el papel de Heidegger como filósofo. Basta revisar las grandes propuestas para ver ahí su huella. Sólo si se acepta la tesis de Faye (2009: 523), se estaría hablando de la transmisión de los fundamentos del nazismo en todas las propuestas que se apoyan en Heidegger, como Gadamer, Derrida, Levinas, Foucault, Arendt, Jonas, etc[4]., y al parecer esto es absurdo.

La lectura de carácter científico que persigue este nuevo inicio interpretativo se apoya entonces en los cánones de investigación que deben regir todo trabajo serio. Uno de esos elementos es precisamente contar con la documentación requerida para la investigación. En sentido estricto, esta nueva vía abre por primera vez la investigación sobre Heidegger, ya que previamente sólo se daba ésta en forma parcial.

[4] Esta misma opinión es sostenida por Quesada (2008: 117). Sobre este punto, cf. Xolocotzi (2013: 23).

Tal investigación ha sido posible gracias a la publicación de fuentes como son los textos contenidos en la *Gesamtausgabe* y en la *Briefausgabe*. Ya desde hace algunos años han salido a la luz interpretaciones que de forma documentada abordan el asunto. En 2010 se publicó el texto de H. Zaborowski, «Eine Frage von Irre und Schuld?» Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, y en 2011 el de F. Grosser, *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*. También a partir del 2011 inició la publicación de la primera crónica de la vida y obra de Heidegger por mi parte (Xolocotzi, 2011 y 2013). Asimismo han aparecido textos bien documentados de P. Trawny (2016) y de A. Denker (2011). El gran reto de esta nueva historia yace en erradicar aquella vieja idea de que con lo publicado hasta el momento se tiene lo esencial de lo que Heidegger dijo e hizo. Esta aseveración es tan ingenua que ni siquiera ella misma alcanza a ver sus límites: ¿A qué nos referimos con lo publicado hasta el momento? ¿Lo publicado en alemán o las traducciones con las que contamos? ¿Se sostiene científicamente la interpretación de toda una obra, inconclusa en su publicación, a partir de unos cuantos renglones? ¿Tiene el mismo valor una publicación que se apoya en documentos que no provienen de la mano de Heidegger, como serían las lecciones basadas en manuscritos de alumnos? Todas estas preguntan entran en juego cuando revisamos el estatus de las publicaciones de Martin Heidegger.

Precisamente una publicación importante, esperada durante muchos años de forma casi mitológica, es la aparición de los cuatro primeros volúmenes de los así llamados «Cuadernos negros» de Heidegger, publicados a partir de 2014 en la editorial Klostermann bajo la edición de Peter Trawny[5].

En 2003, F.-W. von Herrmann, el principal editor de la *Gesamtausgabe*, me había indicado en una entrevista que estos cuadernos ocupaban un lugar especial en el *corpus* de la *Gesamtausgabe*. Así indica von Herrmann la importancia de estos textos:

> Lo que aquí hay es una densificación pensativa con respecto al lenguaje de lo que pensaba y escribía en el transcurso de décadas. No es solamente una forma estilística diferente, ahí menciona muchas cosas que tal como las escribió no escribiría en ninguno de los otros ensayos, ni siquiera en los grandes. Por eso es que estos

[5] Hasta la fecha, y desde 2014, se han publicado cuatro volúmenes de los llamados «Cuadernos negros» (*Schwarze Hefte*): *Überlegungen II-VI* (GA 94, 2014; con traducción castellana en 2015); *Überlegungen VII-XI* (GA 95; 2014); *Überlegungen XII-XV* (GA 96; 2014) y *Anmerkungen II-V* (2015).

> nueve volúmenes son de mucha importancia. Sólo cuando estos volúmenes sean publicados y cuando uno se los haya apropiado leyéndolos y reflexionándolos, es cuando se tendrá una imagen final del pensador Martin Heidegger (Xolocotzi, 2009: 162)[6].

A la muerte del filósofo en 1976 se esparcían dos mitos: que su maestro Edmund Husserl era el filósofo caracterizado porque escribía pensando o pensaba escribiendo y que Heidegger ya había publicado una cuarta parte de su trabajo en vida. Hoy sabemos que el filósofo de la Selva Negra tiene una obra que alcanza las dimensiones de los miles de páginas manuscritas de Husserl albergadas en Lovaina o quizás lo supera con los manuscritos y cartas albergados en gran parte en el Literaturarchiv de Marbach[7]. La mayor parte del trabajo escrito de su vida constará de 102 volúmenes que constituyen la *Gesamtausgabe* (obra integral) y 45 volúmenes de epistolarios. Fuera de estas ediciones hay algunas obras publicadas o en proceso de publicación que impiden hablar todavía de una obra completa[8].

[6] Después de la publicación de los «Cuadernos negros», von Herrmann ha cuestionado el papel del editor Peter Trawny como intérprete de Heidegger, debido a la publicación de su libro *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* en 2014. Ante ello von Herrmann y otros han reaccionado con el libro *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni Neri* (2015). De acuerdo con von Herrmann el libro de Trawny es un texto no filosófico y muestra «una evidente falta de precisión conceptual y de capacidad de juicio filosófico» (2015: 29). Lo que hace Trawny con su texto es, de acuerdo con von Herrmann, «instrumentalizar» la edición de los cuadernos negros con fines personales, como es el buscar una cátedra como profesor en alguna universidad (2015: 29-30).

[7] Hasta la fecha se pueden contar más de 30.000 páginas de la obra de Heidegger con base en los más de 90 volúmenes publicados de la *Gesamtausgabe*. Esto evidentemente contrasta con las más de 40.000 páginas dejadas por Husserl en su legado. Sin embargo, al legado heideggeriano se debe añadir todavía lo que falta por publicarse, es decir, todavía 12 volúmenes de la obra y más de 10.000 cartas redactadas, así como múltiples documentos dispersos en archivos o en colecciones privadas.

[8] Hasta el momento se ha publicado la mayoría de los 102 volúmenes programados en la *Gesamtausgabe*. De acuerdo con la información que proporciona Hermann Heidegger, el ritmo de edición hará que la publicación concluya aproximadamente en el 2020. Sin embargo, en tal *Gesamtausgabe* no estará «todo» Heidegger, ya que hay múltiples protocolos y apuntes de coloquios o seminarios que, por faltar el manuscrito del propio Heidegger, no se incluyen en tal edición. Un ejemplo reciente es la publicación, fuera de la *Gesamtausgabe*, de las «ejercitaciones para principiantes» que Heidegger sostuvo en el semestre invernal de 1936/37 en torno a las *Cartas* de Schiller sobre la educación estética del hombre (cf. Heidegger, 2005b). Sobre este mismo seminario,

El apoderado de la *Gesamtausgabe*, Hermann Heidegger, ha indicado que al momento de la muerte de su padre, lo escrito y no publicado comprendía aproximadamente cinco sextas partes (cf. Xolocotzi, 2009: 257). A partir de 1976, cuando murió Martin Heidegger, la publicación de la obra inédita ha constituido tres de las cuatro partes en las que está estructurada la *Gesamtausgabe*: obra publicada en vida, lecciones, textos privados-apuntes y seminarios.

Precisamente lo que se requiere para la estructuración de una posible biografía son los documentos y ahí yace gran parte del problema en el caso de Heidegger. Ya en vida, el filósofo de Friburgo mantenía una curiosa relación con lo escrito. Como anticipamos, mantenía la misma actitud de su maestro Husserl de no dejar ir una sola idea y por ello plasmaba todo por escrito. Sin embargo, había diversos niveles en la escritura y por ende también en los destinatarios. En ocasiones se trataba de escritos exotéricos, como serían las conferencias o lecciones; en otras, más bien de escritos de carácter esotérico, como serán los manuscritos en torno a la historia del ser y los ya mencionados «Cuadernos negros». Sin embargo, hay que aclarar que lo «esotérico» no recae en que constituyan una especie de diario, sino en que se trata de una propia aclaración de lo pensado a lo largo de otro tipo de escritos más accesibles.

La curiosa relación que Heidegger tenía con lo pensado radica en el hecho de que era plasmado por escrito y en ello radicaba un cierto valor. Sin embargo, debido a los diversos niveles de escritura que se hallaban, no todo podía ser de carácter publico. Así, Heidegger se encuentra ante la encrucijada de mantener y cuidar lo escrito, por un lado, y, por otro, no permitir el acceso o permitirlo en forma «selecta». Qué tan valioso era lo escrito para Heidegger se deja ver en la desesperada búsqueda de un lugar seguro para resguardar los manuscritos al final de la Segunda Guerra Mundial. El plan de albergarlos en una caverna a la orilla del Danubio, junto con los manuscritos de Hölderlin, borrar las huellas y dibujar un mapa que

---

cf. el epilogo de F.-W. von Herrmann a *Besinnung* (GA 66: 436; 2006: 362). Los apuntes a este seminario estarán incluidos en la futura publicación de la segunda parte del volumen *Seminare: Kant - Leibniz - Schiller* (GA 84.2; cf. el epilogo de Günther Neumann en GA 84.1: 865). En marzo de 2015, Arnulf Heidegger expresó, en el diario *Zeit*, la posibilidad de publicar, de forma alterna a la *Gesamtausgabe*, una serie de materiales complementarios no previstos dentro del plan original. Con el nombre de *Ergänzungsausgabe*, Arnulf Heidegger expresó que el plan de edición y organización de los materiales se encuentra a cargo de Klaus Held (Heidegger, A., 2015).

sólo pudiesen ver tres personas da una idea de cierta megalomanía documental (cf. Heidegger, 2008: 239-240; 244-245).

Por lo menos hasta antes de la Segunda Guerra Mundial queda claro que Heidegger no escribía para publicar. Es sabido que su *opus magnum*, *Ser y tiempo*, surgió inicialmente de la reseña de las cartas entre W. Dilthey y Y. von Wartenburg; y su publicación fue fruto de la presión institucional para ocupar una cátedra ordinaria (cf. Xolocotzi, 2011: 106, 108-109). Los otros textos publicados en ese periodo fueron extraídos de manuscritos que tenían otra finalidad, como haber sido una lección o una conferencia[9]. En general ese va a ser modo de trabajo de Heidegger: escribir y posteriormente pensar en una publicación. Por eso quizás nuestro autor cuestiona en diversas ocasiones que se anteponga la publicación a la escritura: «La gente que escribe libros demuestra sólo con ello que no tienen nada que decir» (GA 97: 445).

Sólo después de haberse sobrepuesto al veredicto del juicio que le prohibió dar cursos debido a los compromisos adquiridos con el nacionalsocialismo desde 1933, es que Heidegger concentra sus fuerzas no sólo en la escritura, sino ahora también en la publicación. Por ello escribe su editor Vittorio Klostermann en una carta de 1947: «Ante todo me interesa que los lectores alemanes puedan acceder a mis cosas»[10].

A pesar de las publicaciones que prepara, Heidegger insiste en que los manuscritos «esotéricos» debían mantenerse clausurados por lo menos cien años. Esto lo sabemos por los testimonios de su hijo Hermann Heidegger y del apreciado Walter Biemel. El primero indica en una entrevista lo siguiente: «Bueno, a partir de los años 50 Martin Heidegger me decía: 'Cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante 100 años en un archivo. La época todavía no está lista para entenderme'» (Xolocotzi, 2009: 256).

Por su lado Biemel lo señala así en sus «Erinnerungen an Heidegger»:

> Heidegger, por cierto, no quería que el legado fuese administrado en la forma de un archivo accesible a todos los investigadores interesados, como era el caso del Archivo Husserl, sino que sólo

[9] Quizás la excepción es el texto «De la esencia del fundamento», escrito en 1929 para el *Festschrift* dedicado a Husserl, en sus 70 años. Sobre los textos relativos a estos años, cf. LÜBBE (1957: 403-404).

[10] Las cartas entre Heidegger y Klostermann están albergadas en el Literaturarchiv Marbach.

pocas personas debían tener acceso, especialmente las que tuviesen relación con el trabajo de edición. Originalmente también él pretendía —como ya lo dije— dar a publicar sólo pocos textos, ya que él creía que el momento para ello todavía no era el apropiado (Biemel, 1977: 18).

Por lo menos desde 1968 encontramos cartas en las que Heidegger rechaza la posibilidad de publicar su obra completa. Todavía en 1972 escribe lo siguiente a su editor Vittorio Klostermann: «Lamentablemente no puedo aceptar su deseo de editar una edición integral de mis trabajos. No correspondería al estilo de mi modo de pensar»[11]. Sin embargo, el editor recurre a Hermann Heidegger para formar un frente común y en septiembre de 1973 Hermann convence a su padre de tal edición[12].

El 16 de noviembre de 1973, Heidegger, su esposa Elfride, Vittorio y Michael Klostermann se reúnen para delinear lo que será la *Gesamtausgabe*[13]. A partir de ahí Heidegger se preocupará

[11] Carta del 11 de abril de 1972. En marzo de ese año, ya Heidegger había escrito a H. Arendt: «No consigo imaginarme con una edición de las obras completas; preferiría sustraerme a este clasicismo» (Heidegger, 2000: 212). Sin embargo, dos años más tarde leemos en otra carta lo siguiente: «Entretanto te habrás enterado seguramente de que me he decidido a emprender una edición de las obras completas o, para ser más preciso, a apuntar las directrices para ella» (Heidegger, 2000: 232).

[12] Así lo indica Hermann Heidegger en la entrevista realizada: «Luego en el año 1973 llegó el viejo editor Klostermann, se puso en contacto conmigo sin que mi padre lo supiera y dijo: "Señor Heidegger, hay que poner en camino una Edición integral, ¿no es así? Su padre se opone. ¿No podría usted hacerlo cambiar de opinión?". Y el editor me expuso algunos argumentos que me parecieron convincentes. / Viajé de Koblenz —donde vivía en ese entonces— a Freiburg en septiembre del 1973 y hablé dos días enteros con mi padre sobre esa propuesta, y finalmente lo convencí de la obra integral con un argumento militar. Le dije: "Querido padre, tú no sabes si pasará sobre Europa Central una Tercera Guerra Mundial —en ese tiempo estaba la confrontación este-oeste— y si este lugar no quedará como desierto atómico o si todo será destruido, o si siquiera habrá gente y si habrá gente que sepa leer tu letra gótica y también domine el griego. [...] Sin embargo, si tu obra integral está en todo el mundo en las bibliotecas universitarias, tal vez haya oportunidad de que sobreviva lo que has escrito durante toda tu vida y que no haya sido en vano"» (Xolocotzi, 2009: 256-257).

[13] Esto queda confirmado en la historia de la Editorial Klostermann (cf. Klostermann, 2000: 27-ss.). La historia de la *Gesamtausgabe* es también una historia de quiebres. De acuerdo con Hermann Heidegger, éste recibió de su padre en 1973 la indicación de hacerse cargo de la edición, así estará registrado oficialmente en diciembre de 1975. La publicación de la *Gesamtausgabe* se inició en 1975 con el vol. 24, *Problemas fundamentales de la filosofía*, editado por

por lo que significa publicar incluso aquello que debería haber esperado largo tiempo. Tres meses antes de su muerte escribe a su amigo Jean Beaufret: «todavía me ocupan las reflexiones en torno a la señalización del carácter de la obra integral. Pero quizás no se pueda evitar que será hecha objeto de una 'Heidegger-Forschung' y usada como terreno de caza para tesis doctorales»[14].

Al final de su vida, Heidegger se resigna pues a la publicación de sus escritos, aunque con ciertas condiciones, que, como se deja ver en la publicación de la *Gesamtausgabe,* no se han cumplido. En primer lugar, la publicación del núcleo de los escritos esotéricos, es decir las *Contribuciones a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*), no se realizó cien años después, es más, ni siquiera había concluido la publicación de las lecciones históricas de la segunda sección en el plan de la obra integral. En segundo lugar tampoco se respetó la indicación, supuestamente notarial, de acuerdo con von Herr-

F.-W. von Herrmann; el siguiente volumen fue *Lógica. La pregunta por verdad*, GA 21, editado por W. Biemel en 1976. Martin Heidegger aprobó ambos tomos. Sin embargo los volúmenes que siguieron estuvieron repletos de errores tanto en la transcripción como en la edición misma. Hermann Heidegger en su epílogo al vol. 16 señala que eso se debió al *imprimatur* otorgado por su anciana madre Elfride en esos años (GA 16: 834). La polémica crece cuando todo esto sale a la luz, inicialmente en información periodística, como la carta que envió H. Buchner al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el 25 de octubre de 1978. Ahí Buchner, antiguo alumno de Heidegger, critica ferozmente la publicación llamándola una «edición miserable». En una carta del 28 de octubre de ese año Elfride le escribe a Buchner: «Su crítica a la Edición integral es inadmisible en todos los puntos. No agrede a los editores o al impresor, sino exclusivamente a Martin Heidegger, quien determinó todo de esa forma. Si usted se siente superior a sus indicaciones, ese es asunto de usted» (*Universitätsarchiv Freiburg* E 3/595). Sin embargo, los problemas derivados de una edición de «última mano», como es la *Gesamtausgabe* de Heidegger siguen motivando polémica. En 2014 Julia A. Ireland hizo patente que en el volumen 39 de la *Gesamtausgabe* se transcribió «Naturwissenschaft» (ciencia natural) por «N. Soz.» que aparece en el manuscrito original (cf. Ireland, 2014). Eso condujo a una serie de críticas al trabajo editorial de la edición, lo que concluyó en una carta de marzo de 2015 enviada por parte de la editorial Klostermann a todos los editores de la *Gesamtausgabe* de Heidegger en donde se les pedía informar de cambios sustanciales entre los manuscritos originales y las transcripciones de los volúmenes de los años treinta y cuarenta. En la página web de la editorial Klostermann se ha dispuesto de un espacio titulado «Corrigenda» en donde se consignan las correcciones reportadas por los editores de los respectivos volúmenes. Cf., además, la carta del editor Vittorio E. Klostermann, el 16 de agosto de 2015 a la revista *Höhe Luft*, en Klostermann (2015).

14 Se trata de la carta del 15 de febrero de 1976 albergada en el Literaturarchiv Marbach.

mann, de que los «Cuadernos negros» debían publicarse al final de toda la *Gesamtausgabe*. Estas indicaciones, aunque no se hayan cumplido, dieron lugar a lo largo de décadas a una serie de mitos en torno al contenido de tales escritos. Su publicación, considero, no ha revolucionado en gran medida lo que ya se sabía desde hace tiempo, aunque sí ha contribuido a aclarar diversas cuestiones tanto de carácter filosófico como de la posición de Heidegger frente al nacionalsocialismo.

Como ya indicaba Biemel en la mencionada cita, Heidegger mismo se opuso a que sus escritos fuesen accesibles para estudiosos en algún archivo. Había, como ya señalamos, motivos personales del propio Heidegger, y quizás de la familia, que impidieron realizar en sentido estricto un trabajo de «investigación» sobre su obra y vida, como ha ocurrido en otros casos. La secrecía con la que se ha manejado la obra de Heidegger alimentó los mitos en torno a su vida y obra a lo largo de décadas. Sólo en los años recientes es que se ha abierto la posibilidad de acceder a documentación fidedigna que proporcione elementos para la tematización de una posible biografía de Martin Heidegger.

Su biografía, al abarcar indiscutiblemente la correlación entre vida y obra, se enfrentará al camino del pensar heideggeriano, resumido por él mismo en una anotación de los «Cuadernos negros»:

> La experiencia esencial del olvido del ser llegó temprano y repentinamente. El camino de despliegue de lo experimentado es largo y tortuoso. Se debía aprehender *lo digno* de ser preguntado del ser, es decir, puramente dejarlo aparecer. A partir de aquella experiencia supe todo lo que debía saber en mi camino — y sin embargo no sabía nada. Lo por-pensar debía y debe, en el futuro, primero ser conseguido. Otros hacen de cada ocurrencia un libro; aquí se debía emplear y desechar todo en el camino, sendero y vereda: para que un andar se pusiera en marcha (GA 97: 464-ss).

Efectivamente, el camino pensante de Heidegger es «largo y tortuoso». Los 102 volúmenes y otros textos sueltos testifican tal hecho. La cantidad de textos, no obstante, indica un modo de proceder peculiar en su biografía ya que gran parte de sus escritos no es otra cosa que diálogos con los antiguos y los contemporáneos. De acuerdo con los manuscritos de las lecciones y con los epistolarios, la fuente de donde Heidegger obtiene elementos para desplegar es de carácter doble: a) los contemporáneos creadores: «El estímulo esencial me lo dan hombres que —sin ser filósofos— son ellos mismos creadores» (Heidegger, 2008: 287); y b) la fuerza de la historia de la filosofía occidental: «He alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos

contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia» (Heidegger, 2008: 133).

Los hombres creadores y los más decisivos de la historia son los conversadores principales de Martin Heidegger. En los primeros encontramos una gama de discusiones abierta en múltiples direcciones: en las ciencias naturales hay diálogos con físicos como Werner Heisenberg o Carl Friedrich von Weizsäcker o con psiquiatras como Ludwig Binswanger o Medard Boss; mientras que en las humanidades los impulsos provenían de filólogos clásicos como Wolfgang Schadewaldt, juristas como Erik Wolf, historiadores del arte como Kurt Bauch o historiadores como Rudolf Stadelmann. También en la teología los nombres de Rudolf Bultmann, Karl Barth o Bernhard Welte juegan un papel importante para el pensar heideggeriano.

En el ámbito del arte, los impulsos no son de menor importancia. No sólo el arte plástico de Bernhard Heiliger y Eduardo Chillida o la pintura de Georg Braque, sino también la música de Carl Orff dejaron huellas determinantes. En la poesía se ve el interés que Heidegger tuvo por contemporáneos como René Char[15], Paul Celan[16], Andreij Wosnessenskij y Sophie-Dorothee von Podewils, por señalar algunos (cf. Petzet, 1983: 84-ss).

La segunda fuente del pensar heideggeriano, los decisivos de la historia, se extiende en sus principales estaciones a lo largo de más de dos mil años de historia de la filosofía. Más allá de la comparación con Hegel respecto del enorme cuidado de la tradición

[15] El interés de Heidegger de entrar en contacto con Georg Braque y René Char será expresado en la carta del 13 de mayo de 1955 dirigida a la señora Heurgon-Desjardins: «Quisiera externarle como deseo particular que me gustaría conocer a los señores George Braque y René Char». Esto se hizo posible y con la ayuda de Jean Beaufret, Heidegger mantendrá intenso contacto con ambos artistas. En ocasiones Heidegger lamenta los obstáculos que se presentan por la diferencias de idiomas: «¿Cómo está René Char —escribe Heidegger a Beaufret el 13 de abril de 1965— lamento frecuentemente que no pueda escribirle directamente en alemán y que la 'comunication' tenga que llevarse a cabo mediante rodeos». Todavía en la última carta de Heidegger a Beaufret del 18 de mayo de 1976, unos días antes de la muerte de Heidegger, éste manda saludos a René Char, como en casi todas las cartas de esos años: «por favor, salúdeme a René Char y a los otros amigos de Francia». Todas estas cartas están albergadas en el Literaturarchiv Marbach.

[16] El primer encuentro de Heidegger con René Char ocurrió en 1955, mientras que la primera visita de Paul Celan a Heidegger será en 1967. Los testimonios y epistolarios indican que Heidegger tenía gran interés en ambos poetas. Cf. France-Lanord (2004).

filosófica occidental, no se puede negar que Heidegger encontró en los grandes pensadores de la tradición los impulsos centrales para sus planteamientos: de los Presocráticos a Husserl[17].

Desde muy joven Heidegger se dio cuenta de sus posibilidades como filósofo. A pesar de que sus primeros intentos públicos datan de 1913, después de haber obtenido su doctorado sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*, estos están teñidos todavía de un carácter dogmático y apologético de su herencia católica que no le permitirá libertad en el pensar. Después de su habilitación en 1915 con el famoso trabajo sobre *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto* y después de haber incursionado de forma no exitosa como docente en el marco de la cátedra II de filosofía en 1915-1916, Heidegger se prepara para ingresar de lleno en 1919 al ámbito de la fenomenología[18]. A partir de ahí se entregará por completo a la filosofía, aceptando las condiciones de la misma. Así lo indica al inicio de su carrera docente como asistente de Edmund Husserl en enero de 1919: «Es difícil vivir como filósofo, la autenticidad interna frente a sí mismo y con referencia a aquello para los que uno debe ser maestro, exige sacrificio, renuncias y luchas que siempre serán ajenas al obrero científico» (Denker, 2004: 67). Unos meses después, confesará a su esposa Elfride Petri, con quien había contraído matrimonio en 1917, que «la vocación por una tarea atemporal impone necesariamente una condena a la soledad [...]» (Heidegger, 2008: 112).

El descubrimiento de la «tarea atemporal» de Heidegger marcará su «destino» de tal forma que a éste estarán subordinadas las relaciones con instituciones como la universidad o la iglesia. Respecto de esta última así lo indica en 1922: «Ya desde el inicio de la labor docente tuve claro que una verdadera investigación científica, libre de cualquier reserva y ligazón oculta, no es compatible con el punto de vista de la fe católica» (GA 16: 43)[19]. En esos años gana

[17] Es digno de mención el hecho de que casi la totalidad de lecciones y seminarios que sostuvo Heidegger versan sobre autores de la tradición y no sobre estudios de su propia obra. Por ello sólo hay menciones de pasajes de lo ya publicado, como es el caso de *Ser y tiempo*, pero no hay un curso sobre él.

[18] A pesar de que hay evidencias del contacto epistolar que Heidegger mantenía con Husserl desde 1914, no será hasta 1916, cuando Husserl se instale en Friburgo, cuando se abrirán las posibilidades reales de la fenomenología para el joven Heidegger.

[19] GA 97, 312: «Cuando una filosofía, o lo que se crea que es, comienza a coquetear con la fe, demuestra solamente que todavía no estaba habituada en el pensar».

seguridad académica de tal forma que incluso toma postura frente a la filosofía Husserl: «Me siento tan libre y creativo que he llegado ahora a una posición clara frente a Husserl: solo me falta obtener una cátedra» (Heidegger, 2008: 118).

Como sabemos, esa cátedra la obtendrá en 1923 en Marburgo y posteriormente, en 1928, retornará a Friburgo para suceder a Edmund Husserl. Heidegger no abandonará «la provincia friburguense» pese a los tres llamados que obtuvo para ocupar cátedras en Múnich y Berlín.

Sin embargo, Friburgo no era para Heidegger la verdadera provincia. Así lo señala en un apunte de los «Cuadernos negros»:

> Cuanto más tiempo llevo aquí, en esta patria adoptiva, haciendo bien que mal mi trabajo, más claro me resulta que yo *no* encajo ni puedo encajar en este alemanismo (*Allemanerei*) que aquí, en el Alto Rin, se comporta con gesticulaciones tan crispadas como estériles. Por toda mi patria, el pueblo y la granja de mi madre, soplan vientos e irrigan manantiales de *Hölderlin*. Mi patria tiene la aspereza y la fuerza para dejar marca y la abisalidad del concepto *hegeliano*, y sobre ella impera aquel apremio «especulativo» de *Schelling* que se atreve a avanzar mucho, y no tiene nada de esa mendaz fanfarronería que aquí, en esta región, se va pavoneando procurándose su ruido. Por eso también les pega tanto a los «alemanes» de aquí el figurarse que ellos son los auténticos y desdecirse de los «suabos» (GA 94: 350; 2015: 273-274).

Quizás por eso Heidegger frecuentará su tierra natal, Messkirch, y los alrededores como el monasterio benedictino de Beuron. Un refugio cercano, empero, frente al «alemanismo» de Friburgo, será la cabaña de Todtnauberg, diseñada en 1922 por su esposa Elfride. Ese espacio se consagrará como la sede del pensar.

Sin embargo, la soledad de la provincia no bastará para dar lugar a una de las filosofías determinantes en la contemporáneidad. Para ello se requiere, en la interpretación del mismo Heidegger, de la fuerza de Eros: «los aletazos de este dios me rozan cuando doy un paso esencial en mi pensar y me aventuro por caminos inexplorados» (Heidegger, 2008: 271). Posteriormente así lo expresará: «Si mi existencia carece de pasión, la voz enmudece y la fuente no brota» (2008: 318); por ello detectará que la concreción de su pensar «es casi aterrador por momentos» (2008: 202). Ya que no puede sustraerse a tal fluir y fuente del pensar, Heidegger se dejará dominar por sus demonios y en ello buscará siempre impulsos determinados. Ahora sabemos que eso encarnará en una larga lista de amantes que van desde Hannah Arendt hasta Dory Vietta, pa-

sando por Margot von Sachsen-Meiningen, Sophie Dorothee von Podewils, Andrea von Harbou y Marielene Putscher.

El aspecto erótico en la vida de Heidegger no es interesante por la banalidad con el que puede ser visto, sino por el carácter motriz que significa para su filosofía y para la publicación de su obra[20]. Si se tiene esto a la vista, se comprenderá de mejor forma una serie de participaciones que tuvo Heidegger a lo largo de su vida. Hoy, a la luz de sus relaciones eróticas, queda claro que sus visitas a München, Darmstadt o Tübingen no estaban animadas sólo por la sobriedad de alguna conferencia, sino por el impulso concreto de Eros. Gracias a este descubrimiento también se han encontrado manuscritos y documentos perdidos, como «Anmerkungen I», uno de los «Cuadernos negros», ya que Heidegger acostumbraba obsequiar manuscritos a sus amantes[21].

Evidentemente lo que ha causado más revuelo en torno a la vida de Heidegger ha sido su participación en el nacionalsocialismo. Sin embargo, esto no puede entenderse si uno centra la problemática en 1933, año en el que Heidegger asume la rectoría de la Universidad de Friburgo. El interés de Heidegger en la política universitaría data desde su inicio docente como asistente de Husserl en 1919[22]. Una década de discusión sobre lo académico y la idea de universidad conducirán en 1930 a participar como miembro del Senado Universitario.

Al inicio de la década de los treinta se cruzan en la vida y obra de Heidegger tres cuestiones: 1) el intento de redactar la segunda parte de *Ser y tiempo*, 2) sus intereses cada vez más claros en torno a la filosofía griega y 3) la necesidad de pensar la «situación actual», incluyendo la decadencia universitaria, a la luz de la historia de Occidente. Para 1932, Heidegger se queda sólo con dos factores, ya que la importancia del inicio griego conducirá a suspender la continuación de *Ser y tiempo*: «[...] puesto que Ser y tiempo I era para mí un camino que me conducía hacia algún lugar, y este

[20] Sobre este aspecto me permito remitir a mi trabajo, junto con Luis Tamayo, titulado *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra* (2012).

[21] El manuscrito «Anmerkungen I», que se daba por perdido, se encontraba en posesión de Silvio Vietta, hijo de Egon y Dory Vietta. Cf. el epílogo de Peter Trawny al vol. 97, *Anmerkungen I-V*, (GA 97: 525). Cf. también Cammann (2015). Recientemente también han aparecido los cuadernos titulados *Megiston* y *Grundworte*.

[22] Cf. mi trabajo «Heidegger y el nacionalsocialismo. Crónica, panorama y problemas» en Xolocotzi *et. al.* (2015: 11-30).

camino ahora ya no es transitado y está cubierto de malezas, no puedo escribir ya Ser y tiempo II» (Heidegger & Blochmann, 1990: 53). Sin embargo, el interés por la situación actual se hará cada vez más patente: «[…] aun cuando el esfuerzo que exigen los nazis es grande, será siempre mejor que este pernicioso envenenamiento al que hemos sido expuestos durante las décadas pasadas bajo el lema de "cultura" y "espíritu"» (Heidegger, 2008: 190).

El 21 de abril de 1933, Heidegger es elegido rector de la universidad de Friburgo. Precisamente en una anotación de los «Cuadernos negros», poco después de la elección, Heidegger escribe lo siguiente: «Habiéndoseme apremiado a que asuma el rectorado, estoy actuando por vez primera *en contra* de mi voz interior. En este cargo, como mucho, podré *preservar* en todo caso alguna que otra cosa. Para construir a partir de lo que hay —suponiendo que en general eso aún sea posible— faltan hombres» (GA 94: 110; 2015: 94).

Sin embargo, el entusiasmo por Hitler también ahí lo expresa de modo muy claro: «La gran experiencia y el gran motivo de dicha es que el *Führer* ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos. De lo contrario, a pesar de su hondura y minuciosidad, nuestro pensamiento se habría quedado por sí mismo extraviado y solo a duras penas hubiera hallado el camino para repercutir» (GA 94: 110; 2015: 94).

Ya en su primera circular Heidegger indicaba sus intenciones: «La construcción de un nuevo mundo espiritual para el pueblo alemán llegará a ser la tarea futura más esencial de la universidad alemana» (GA 16: 82).

Los «Cuadernos negros» dejan ver los dos objetivos concretos que Heidegger persigue con su intervención política: «Suponiendo que la fuerza espiritual alcance para eso, entonces solo hay *dos cosas* que podrían ayudarnos a salir adelante: 1) construir de nuevo una universidad única; 2) y junto con ella; una escuela de docentes» (GA 94: 118; 2015: 100).

Los objetivos no se cumplieron y en la entrevista del *Spiegel* y en otros documentos se indica que Heidegger habló ya de una posible renuncia en febrero de 1934, aunque las cavilaciones respecto del «fracaso» en la aventura política venían ya de diciembre de 1933. Finalmente el 14 de abril envía su renuncia, la cual es aceptada el 28 del mismo mes.

El «fracaso» de su rectorado es documentado por el mismo Heidegger en una especie de discurso de despedida, redactado el 28 de abril de 1934. Ahí habla de un «año perdido». Y más delante señala: «Mi rectorado estuvo bajo el enorme error de que quise en-

comendarles encarecidamente y hacerles ver a mis «colegas» unas *cuestiones* de las que, para *su* bien... o para *su* mal, sólo querían verse *excluidos*» (GA 94: 162; 2015: 135).

Después del rectorado y de modo paulatino, Heidegger ya no mantendrá su confianza en la «nueva realidad» y más bien criticará el rumbo que tomaba lo contemporáneo. Especialmente se intensificará la crítica a criterios de raza a partir de una base biológica. Por ejemplo así lo señala en sus «Reflexiones V», alrededor de 1936: «Jamás las grandes épocas de la creación se dedicaron a hacer «política cultural», ni tampoco convirtieron jamás la meditación ni hicieron una «cosmovisión» de la meditación en torno a la «herencia», ni menos aún los fundamentos raciales, en una «cosmovisión». Todo eso no es más que un «subjetivismo» practicado a escala de masa; no es más que el último retoño del *cogito, ergo sum*...» (GA 94: 350; 2015: 273).

El intento realizado al iniciar la década de los treinta, lo reconoce Heidegger más tarde alrededor de 1939: «Pensando de forma puramente 'metafísica' consideré en los años 1930-1934 al nacionalsocialismo como la posibilidad de un tránsito hacia el otro inicio y así lo interpreté» (GA 95: 408).

Como puede verse, los elementos para una biografía de Heidegger contrastan con los fetiches construidos a lo largo de décadas y que en gran parte reposaban en la falta de documentación. Se trata pues de «otro Heidegger», quizás de un Heidegger menos divinizado y mucho más humano.

El «otro Heidegger» al que actualmente podemos acceder ofrece perspectivas de diálogo no sólo para la así llamada filosofía continental, que, como ya anticipamos, se ha visto determinada en gran medida por él, sino también para otras tradiciones filosóficas como es la filosofía analítica. Durante décadas y a raíz de la crítica de R. Carnap, la propuesta heideggeriana fue vista como una manera de deformar la filosofía al dedicarse a «pseudoproblemas» que pudiesen ser solucionados con una aclaración lógica del lenguaje. El hecho de que sólo se contara con unas cuantas líneas para criticar, sin la intención ni posibilidad de consultar la obra de Heidegger, condujo a una cerrazón de ambos bandos que confirmó la imagen ya planteada alguna vez por Dummett: que la filosofía analítica y la continental, como el Rin y el Danubio, surgen cerca una a de la otra, avanzan un tramo paralelas y se separan para desembocar en mares diferentes (Dummett, 1988: 37).

Más allá de los diálogos con la tradición continental y analítica, la propuesta heideggeriana parece romper con la estructura misma de la filosofía y sus «disciplinas». Ya en el histórico debate

con E. Cassirer en 1929, Heidegger había expresado su crítica a las parcelas en el ámbito filosófico: «En toda mi labor filosófica siempre dejo de lado la división y clasificación tradicionales de las disciplinas filosóficas, porque creo que tal orientación ha sido funesta a la hora de tomar una dirección que nos impide retornar a la problemática inmanente de la filosofía» (Aramayo, 2009: 95). Heidegger se mantendrá fiel a ello y centrará su trabajo en lo resumido como «pregunta por el ser». Por ello, a pesar de sus jóvenes intentos por redactar una «lógica», no encontraremos obras parcelarias en su trabajo que puedan insertarse de modo nítido a un «área» determinada de la filosofía y que, por otro lado, puedan dar la razón a aquellos que le critican el no haber escrito lo suficiente en tal o cual temática filosófica, especialmente, una «ética». Con todo, la radicalidad de su propuesta no impide la aprehensión de la pregunta por el ser mediante diversos caminos convergentes. Ello conduce entonces a cuestiones que, a pesar de ser abordadas frecuentemente de modo aislado, se insertan para Heidegger en el camino del replanteamiento de la pregunta por el ser que exige no ser tratado como un ente. La tematización, por tanto, de la verdad, el tiempo, la ciencia, el arte, la poesía, la historia, la técnica, la tradición y el habitar, entre otras cuestiones, no tiene el propósito de ofrecer un catálogo temático para tesis doctorales, sino de retomar lo ya pensado en Occidente, pero ahora sin aprehenderlo desde la identidad metafísica del ente, sino desde su diferencia. Eso es precisamente lo que Heidegger nombra *ser*; y a lo tematizado en esa dimensión, *pensar*.

La radicalidad de la empresa obliga a irrumpir de modo violento en la tradición occidental. Esto deja relucir dos aspectos: por un lado la posibilidad de dialogar con visiones orientales y, por otro lado, la revisión de la propia historia filosófica en Occidente.

Eso es algo que Heidegger no oculta en las aproximaciones que lleva a cabo en las propuestas filosóficas sobre las que trabaja, pero precisamente así logrará actualizar la historia de la filosofía y sacarla del carácter petrificado que la convertía solamente en una «embalsamadora de ideas». Sabemos que su acercamiento a Aristóteles antes de *Ser y tiempo* será lo que rehabilite la filosofía práctica a partir de sus oyentes en aquel momento: Hans Jonas, Hannah Arendt, Leo Strauss, Günther Anders, Joachim Ritter. Asimismo, su lectura de Kant en la época de redacción de *Ser y tiempo* conduce a romper con la hegemonía de una interpretación teórico-cognoscitiva tal como la llevaban a cabo los neokantianos de Marburgo, abriendo perspectivas para una apropiación ontológica de la *Crítica de la razón pura* que tendrá repercusiones en las

generaciones posteriores. También la lectura que Heidegger lleva a cabo de Nietzsche, ya en la década de los treinta será pionera al destacar el carácter estrictamente filosófico, y no sólo estético, de tal propuesta[23]. Décadas más tarde esto será planteado no sólo por Kaufmann, sino también por Deleuze[24].

Así, una posible biografía de Martin Heidegger, cuya idea hemos intentado esbozar aquí, tendrá que aprehender diversas aristas que van desde los datos concretos de eventos hasta el impacto en las diversas tradiciones contemporáneas. Evidentemente esto va en contra, como ya anticipamos, de Heidegger mismo, ya que para él, un pensador debe desaparecer para que permanezca sólo la obra: «Los pensadores son los aradores, que deben desaparecer junto con su arado. Sólo eso que así puede desaparecer, como el surco y el arado en el pan crecido, es algo pensado verdaderamente» (GA 97: 338). Heidegger no sólo creyó firmemente en eso, sino que hizo todo lo posible para mantener tal situación después de su muerte. Lamentablemente, como hemos esbozado, su vida presenta tantas preguntas que es necesario desocultar los archivos y documentos para así lograr una mejor comprensión de lo acaecido. Eso, por el momento, sólo podrá ocurrir paulatinamente mediante la conformación de una biografía del pensador, cuyo hilo conductor mantiene aquello que aplica para todo su pensar: «pensar contra uno mismo» (GA 13: 81).

Referencias

1. Traducciones, epistolarios y otras obras de Heidegger

Arendt, H. y Heidegger, M. (2000), *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, trad. Adam Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000.

[23] Por ello Franco Volpi afirma lo siguiente: «Hoy, sobre la base de los textos publicados en la *Gesamtausgabe*, podemos individuar todavía más precisamente, es decir, en el curso de 1929-1930 el punto de quiebre [...] Heidegger está progresivamente radicalizando su crítica a la tradición metafísica y el pensamiento nietzscheano, con su actitud deconstructiva, se torna un término de confrontación fundamental para el pensamiento heideggeriano» (Volpi, 1994: 952).

[24] A pesar de que los dos volúmenes del *Nietzsche* de Heidegger se publicaron en 1961, su contenido remite a lecciones a partir de 1936. La «renovación filosófica» en la lectura de Nietzsche se llevó a cabo posteriormente mediante el eco del libro de W. Kaufmann (1950) en inglés y el de G. Deleuze (1962) en francés.

HEIDEGGER, M. (2015), *Cuadernos negros (1931-1938), Reflexiones II-VI*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Trotta.
— (2008), ¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970, trad. Sebastián Sfriso, Buenos Aires, Manantial.
— (2006), *Meditación*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires, Biblos - Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
HEIDEGGER, M. (2005a), *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta.
— (2005b), Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen (Wintersemester 1936/37), Marbach, Deutsche Schillergesellschaft.
HEIDEGGER, M. y BLOCHMANN, E. (1990), *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft.

2. Literatura secundaria

ARAMAYO, R. (2009), *La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*, Madrid, Plaza y Valdés.
BIEMEL, W. (1977), «Erinnerungen an Heidegger», en *Allgemeine Zeitschift für Philosophie* 1, pp. 1-23.
— (1973), *Martin Heidegger*, Hamburg, Ro-ro-ro. Reed. en Hamburg, Rowohlt, 1991.
CAMMANN, A. (2015), «Vermisstes Werk von Heidegger aufgetaucht», en *Zeit*, 22. Januar 2015, <http://www.zeit.de/kultur/literatur/2014-01/martin-heidegger-schwarze-hefte-silvio-vietta-ankuendigung-print>.
DENKER, A. (2011), *Martin Heidegger. Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in sein Leben und Werk*, Stuttgart, Klett-Cotta.
DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. (eds.) (2004), *Heidegger Jahrbuch vol. 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg, Alber.
DELEUZE, G. (1962), *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF.
DUMMETT, M. (1988), *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
FARÍAS, V. (1987), *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier.
FAYE, E. (2009), *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Madrid, Akal.
FRANCE-LANORD, F. (2004), *Paul Celan et Martin Heidegger: Le sens d'un dialogue*, Paris, Fayard.
GROSSER, F. (2011), *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*, Múnich, C. H. Beck.
HÜHNERFELD, P. (1959), *In Sachen Heidegger: Versuch über ein deutsches Genie*, Hamburg, Hoffmann und Campe.
JENS, W. (1977), «Nachruf der Akademie der Künste Berlin», en Neske, G. (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske: 149-153.
LACOUE-LABARTHE, Ph. (2002), *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. Miguel Lancijo, Madrid, Arena Libros.
LÜBBE, H. (1957), «Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, 3 (Jul. - Sep., 1957): 401- 452.
KLOSTERMANN, V. (2015), «Eine verlässliche Aufgabe und ein unredlicher Angriff», en *Höhe Luft*, 31. August 2015, <http://www.hoheluft-magazin.de/2015/08/eine-verlaessliche-ausgabe-und-ein-unredlicher-angriff-vittorio-e-

klostermann-ueber-die-heidegger-gesamtausgabe/>.

KLOSTERMANN, V. (ed.) (2000), *Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1930-2000*, Frankfurt am Main, Klostermann.

KAUFMANN, W. (1950), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton.

KAWAHARA, E. (1976), «Herzliches Beileid», *Riso* 517: 131-137. Reed. en Buchner, H. (ed.), *Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Messkircj zum hundertsten Geburtstag Martin Heidegger*, Sigmaringen, Thorbecke: 195-198.

HEIDEGGER, A. (2015), «Der Vorwurf geht ins Leere», en *Zeit*, 19. März 2015, <http://www.zeit.de/2015/12/martin-heidegger-schwarze-hefte-antisemitismus>.

HERRMANN, F.-W. von, ALFIERI, F. (2015), *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni Neri*, Brescia, Morcelliana.

IRELAND, J. (2014), «Naming **Φύσις** and the 'Inner Truth of National Socialism': A New Archival Discovery». *Research in Phenomenology* 44, pp. 315-346.

MÖRCHEN, H. (2006), «Heidegger und die Marburger Theologie», en *Denken, Glauben, Dichten, Deuten*, Münster, Octopus.

OTT, H. (1988), *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main, Campus.

PETZET, H. W. (2007), *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*, trad. Lorenzo Langbehn, Buenos Aires, Katz.

QUESADA, J. (2008), *Heidegger de camino al holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva.

SAFRANSKI, R. (1994), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München / Wien, Carl Hanser.

TRAWNY, P. (2016), *Martin Heidegger: Eine Kritisch Einführung*, Frankfurt am Main, Klostermann.

— (2014), *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main, Klostermann.

VOLPI, F. (1994), «Postfazione», en *Nietzsche* (Martin Heidegger), Milán, Adelphi.

XOLOCOTZI, Á., *et. al.* (eds.) (2015), *La fragilidad de la política. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*, México, Aldus.

— (2013), *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Madrid, Plaza y Valdés.

XOLOCOTZI, Á. y TAMAYO, L. (2012), *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta.

XOLOCOTZI, Á. (2011), *Una crónica de* Ser y tiempo *de Martin Heidegger*, México, Ítaca.

— (ed.) (2009), *Fenomenología viva.* Puebla, Benemérita UniversidadAutónoma de Puebla.

— (2008), «Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría. Badenweiler y Zollikon», *La Lámpara de Diógenes*, n.° 16 y 17: 7-23.

— (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés.

ZABOROWSKI, H. (2010), «Eine Frage von Irre und Schuld?» Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt am Main, Fischer.

II
ITINERARIOS

Análisis intencional y génesis. La filosofía temprana de Heidegger (1919-1923)[1]

FRANCISCO DE LARA
Pontificia Universidad Católica de Chile

Heidegger inicia su carrera docente en la Universidad de Friburgo en plena Gran Guerra, concretamente en el semestre de invierno de 1915/16, poco después de obtener la *venia legendi*[2]. Aparte de ejercicios y seminarios, en estos primeros años dicta ya sus tres primeros cursos magistrales (*Vorlesungen*). El primero de ellos, en ese mismo semestre de invierno, versa sobre «Historia de la filosofía antigua y escolástica», el segundo (semestre de verano de 1916) sobre «Kant y la filosofía alemana del s. XIX» y el tercero (semestre de invierno de 1916/17) sobre «Preguntas fundamentales de la lógica»[3]. Sin embargo, esos primeros cursos no fueron recogidos en la *Gesamtausgabe*, por lo que no han pasado a formar parte de los textos en los que se basa la comprensión de esta fase de su pensamiento.

Entre 1917 y 1919 vio interrumpida su labor docente, si bien empezó a preparar dos cursos que versan sobre aspectos característicos de su trabajo filosófico en los próximos años: uno sobre «Fundamentos filosóficos de la mística medieval» (no dictado) y el otro «Sobre la esencia de la universidad y los estudios aca-

[1] El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular número 1160072 de Conicyt, Chile.

[2] Con su lección del 27 de julio de 1915 sobre «El concepto de tiempo en la ciencia histórica», que fue publicada inicialmente en el vol. 161 de la *Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik*, revista fundada por Immanuel Hermann Fichte (Leipzig, 1916, pp. 173-188). Ahora en GA 1, 356-433.

[3] V. al respecto, XOLOCOTZI (2009), 26-27.

démicos» (dictado en 1919)[4]. Como veremos a continuación, el trabajo filosófico del llamado Heidegger temprano o joven estará marcado por temáticas y aspectos que es posible apreciar ya en esos dos cursos. En efecto, la filosofía del joven Heidegger bien podría caracterizarse como el intento de responder, con elementos que obtiene en parte de su lectura del cristianismo, la cuestión de qué sea propiamente la vida científico-académica, y específicamente la vida filosófica.

De hecho, los llamados *primeros cursos friburgueses* de Heidegger[5] se inician justamente con un curso sobre «La idea de filosofía» y, más específicamente, con unas *Consideraciones previas* sobre «Ciencia y reforma universitaria» (GA 56/57, 3-6). Como es sabido, la pregunta del lugar de la ciencia y de la universidad era un tema que preocupaba en la Alemania de la época. En un tiempo de crisis generalizada, recién terminada la Primera Guerra Mundial, Heidegger responde en estas páginas a las voces y movimientos que clamaban por una reforma universitaria. A su modo de ver, lo principal si se pretende renovar la universidad, será aclararse sobre aquello, que en la universidad se cultiva —a saber, la ciencia—, y determinar de qué manera habría que contribuir a que ésta se reforme según su sentido. En esas breves *Consideraciones previas*, Heidegger realiza un análisis de la ciencia en unos términos que son reveladores de su forma de hacer filosofía y de indagar cualquier fenómeno. Se trata para él de examinar qué posibilidad de trato con algo (de relación con algo) es característica de la ciencia, a fin de determinar qué posibilidad de vida se encuentra en ese peculiar modo de relacionarse con las cosas. La ciencia, por tanto, es considerada en lo que respecta a su particular forma de intencionalidad —esto es, como un modo señalado de relacionarse con algo— que finalmente apunta a una posibilidad vital-existencial. Lo que a Heidegger le interesa mostrar concretamente es, por un lado, cómo se origina una posibilidad de vida como la científica a partir de la vida cotidiana y, por el otro, qué tipo de transformación supone esto en el modo de relacionarse con algo y de ejecutar la propia vida (v. GA 56/57, 3-4). Así pues, el trabajo fenomenológico de Heidegger se articula ya desde estas primeras páginas como pre-

4 Recogidos en GA 60 y GA 56/57, respectivamente.

5 Dictados en los años 1919-1923 y ya recogidos en la GA como volúmenes 56/57 a 63. Remito aquí, para el lector interesado, a algunos estudios de conjunto en lengua española sobre estos primeros cursos friburgueses: RODRÍGUEZ (1997), REDONDO (2001), XOLOCOTZI (2004).

gunta por la *estructura intencional* y la *génesis* de un determinado modo de vida.

Dado que la filosofía del joven Heidegger es enormemente compleja y requiere aún hoy —a pesar de los numerosos trabajos que se han dedicado a estudiarla en los últimos 30 años— de investigaciones específicas que sigan desentrañando todos los aspectos implicados en ella, en lo que sigue quisiera presentar esa fascinante etapa de su pensamiento desde un punto de vista *metódico*. En concreto intentaré dar cuenta del modo como Heidegger hace filosofía o, lo que es lo mismo para él, fenomenología[6]. Se tratará de mostrar su filosofía de estos primeros años de docencia friburguesa como una peculiar manera de entender el método fenomenológico, a saber, en cuanto análisis intencional y pregunta por la *Sinngenesis*, esto es, por el origen —según el sentido— de un modo de intencionalidad. *Análisis intencional y génesis* constituyen, a mi entender, las claves para desentrañar la filosofía de este primer proyecto filosófico de Heidegger, más allá de sus variaciones y de su enorme riqueza temática.

1. La vida fáctica como punto de partida

A menudo se presenta la filosofía temprana de Heidegger como una fenomenología de la vida o de la facticidad, cosa que no es por supuesto errónea, pero que quizá desplaza el acento de lo que Heidegger más propiamente toma como objeto y objetivo de su trabajo fenomenológico: la *vida filosófica*, la filosofía como posibilidad peculiar y marcada de vida. Sus primeros cursos friburgueses pretenden refundar la filosofía mediante una aclaración de su sentido vital; y lo hacen, en la línea de lo recién indicado, mediante un análisis de la génesis y la estructura intencional de la posibilidad filosófica de vida. Por importantes que sean sus descripciones y análisis de la vida preteórica —y sin obviar el aporte que ellas suponen para el enriquecimiento de la fenomenología—, lo cierto es que no constituyen un fin en sí mismo, sino que son ante todo un medio para poder establecer cómo la vida filosófica surge a partir de —y contra— dicha vida cotidiana. Por decirlo con las palabras del curso de 1919/20, Heidegger no está interesado en llevar a cabo una fenomenología de la «vida en sí», sino en establecer cuál es el «origen de la vida en y para sí», esto es, de la vida

[6] V., por ejemplo, GA 58, 29, 139 y 233, donde Heidegger afirma que «fenomenología es sinónimo de filosofía».

autotransparente, que este Heidegger identifica con la filosófica[7]. La pregunta que guía su investigación es la siguiente: ¿cómo surge, a partir de la vida cotidiana y opaca que por lo general vivimos, una posibilidad de vida como la filosófica, que consiste en una radical autotransparentación del vivir en sus diversas posibilidades?

Se podría afirmar, según esto, que todo el trabajo del joven Heidegger posee un carácter metafilosófico, pues su tema por antonomasia es la propia filosofía, como indica claramente en las primeras palabras del curso recién mencionado[8]. Pero cabe señalar que no lo es a la manera de una reflexión formal sobre la filosofía que existe de hecho o sobre una mera idea o un programa de filosofía, sino que se trata —una vez más— de un análisis del filosofar en lo que respecta a su génesis y a su modo de vida intencional. De ahí que suponga, a su vez, análisis concretos de la vida cotidiana a partir de la cual surge el filosofar, de modos de tematización afines y sin embargo contrarios a su sentido —como las ciencias o las cosmovisiones—, de filosofías de su tiempo en las que de alguna manera parece apuntarse al sentido del filosofar, y de filosofías pasadas o fenómenos históricos relevantes (como el cristianismo de S. Pablo, S. Agustín o los místicos) que juegan un papel en la posibilidad de aclarar dicho sentido.

A fin de esclarecer la posibilidad filosófica de vida en su estructura intencional y en su génesis, es necesario para Heidegger partir con un análisis del ámbito en el que dicha posibilidad irrumpe —se origina— y de la manera de vivir que es propia de dicho ámbito, de la cotidianidad[9]. Se tratará de analizar la vida prefilosófica en cuanto un modo de experienciar y ser, en cuanto una peculiar estructura intencional. La tarea fenomenológica, por tanto, deberá ponerse en marcha llevando a cabo un *análisis de la estructura de la vida fáctica*. El trabajo que Heidegger realiza en esta dirección presenta,

[7] La fenomenología, afirma allí Heidegger, «es *la* ciencia originaria, la ciencia del *origen* absoluto del espíritu en y para sí - «vida en y para sí»» (GA 58, 1).

[8] El curso se titula *Problemas fundamentales de la fenomenología* y se inicia afirmando que «el más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es *ella misma* para sí misma» (GA 58, 1).

[9] En ese sentido afirma Heidegger que la vida fáctica o, por mejor decir, la experiencia fáctica de la vida es el punto de partida de la filosofía. V. GA 60, 9-14. Esto tiene, por cierto, serias consecuencias metódicas y explica la importancia de la llamada *destrucción fenomenológica*, tal y como Heidegger aclara en GA 59, 36-38, y como veremos también al final de este escrito.

por ello, una clara cercanía con las pretensiones de Dilthey o de las filosofías vitalistas. Tal como indica Ramón Rodríguez, «hay que tener en cuenta el motivo «vitalista» que conduce el planteamiento de Heidegger: se trata (...) de mostrar la estructura fundamental del fenómeno originario (*Urphänomen*) de la vida»[10].

La primera tarea en esa dirección consiste en asegurarse de la posibilidad de acceder a dicho ámbito como tal, esto es, a la vida tal y como ésta transcurre prefilosóficamente y, en general, antes de toda tematización al respecto. Heidegger se hace cargo de este problema ya en el primero de los cursos de este periodo —el célebre *Kriegsnotsemester*—, en su discusión con el neokantismo de Baden y, aún más claramente, con Natorp[11].

2. Las objeciones de Natorp a la fenomenología

Si el objeto temático al que se dirije la filosofía es la vida fáctica[12] y si filosofía pretende justamente un conocimiento de ésta en su estructura intencional, entonces será preciso conseguir un acceso a y una determinación de dicha vida en ella misma. Los conceptos que la filosofía use a tal efecto pretenderán determinar al vivir de modo tal que éste se manifieste o esté expresado en ellos tal cual, sin sufrir deformación alguna. Aquí es donde surge la cuestión —planteada a su manera tanto por Natorp como por Bergson o Jaspers[13]— de si algo así es posible, si la vida puede manifestarse en cuanto tal cuando cuando se la pretende conocer, esto es, determinar mediante conceptos. ¿Acaso no implica esta tendencia cognoscitiva y determinante justo lo contrario, es decir, perder de

[10] Rodríguez (1997), 73-74. V. también Rodríguez (2006), 33. Sobre la relación (crítica) de Heidegger con el vitalismo y en especial con Dilthey pueden consultarse, entre otros, Bambach (1995), Schmidt (2005) y Le Moli (2005).

[11] V. GA 56/57, en especial el parágrafo 19 del curso *La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*.

[12] Según Heidegger, en esto coincidirían todas las corrientes filosóficas fundamentales de su tiempo, desde el vitalismo y el historicismo, hasta el neokantismo y la fenomenología. En el curso del semestre de verano de 1920, describe dichas corrientes como «centradas en la vida entendida como *fenómeno fundamental*» (GA 59, 15).

[13] V. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, especialmente el § 3, pp. 15-ss. y la discusión de este punto por parte de Heidegger en su recensión a esta obra en GA 9, 18. Según Heidegger, Jaspers estaría siguiendo en esto a Bergson (GA 9, 19). La discusión con Bergson se encuentra, entre otros pasajes, en GA 9, 39 y en GA 59, 26-27. Para la exposición de estas objeciones me baso parcialmente en mi trabajo De Lara (2009).

vista a la vida tal cual ella es? Expuesto en palabras de Heidegger, «dado que la filosofía [...] debe ser de algún modo *conocimiento* racional, surge la pregunta de si es posible una consideración del vivenciar que no lo desfigure inmediata y necesariamente de forma teórica» (GA 59, 25)[14].

Heidegger lleva a cabo su discusión con Natorp siguiendo el hilo conductor de las objeciones que éste dirige a Husserl en la *Psicología general* (*Allgemeine Psychologie*, 1912) y en su recensión de *Ideas I*, publicada en la revista *Logos* en 1917/18. Con ellas, Natorp acierta a apuntar al núcleo de la fenomenología, el primado y la posibilidad de una intuición más allá de toda teorización, la posibilidad de desvelar de algún modo «las cosas mismas» más allá de toda construcción teórica[15]. La crítica se dirige a la pretensión de la fenomenología de tener un acceso directo a las vivencias como tales, una intuición que, sin incurrir en transformación teórica alguna, serviría de base para su descripción y determinación. Esta pretensión implica para Natorp un malentendido metódico, si no una ingenuidad o imposición acrítica. Todo trato científico con las vivencias es para él necesariamente reflexivo. Lo vivido de manera irreflexiva pasa, al ser considerado científicamente, a estar ahí puesto y fijado como lo visto por esa consideración y mirada teóricas. La reflexión extrae lo mirado de su contexto —de la denominada «corriente de las vivencias»— y disuelve, de esta forma, el modo como era vivida en dicho contexto, en cuanto vivencia inmediata y pre-reflexiva. La consideración cognoscitiva abstrae la vivencia y la transforma en algo con carácter de objeto. Tratar las vivencias de modo científico equivale, por tanto, a ponerlas como objeto, extrayéndolas del entramado de vivencias y extrayéndoles, por ende, su carácter vivo. La consideración cognoscitiva, en cuanto necesariamente reflexiva y teórica, supone una «detención» de la corriente de vivencias[16].

La posibilidad de realizar una mera descripción de las vivencias como tales queda además descartada para Natorp desde el momento en que toda descripción hace uso de conceptos, es decir, de los medios de determinación que son propios del comportamiento

[14] V. sobre esto Xolocotzi (2004), 108.

[15] El propio Heidegger considera «un mérito de la anterior fenomenología haber acentuado el significado de principio de la *intuición*, del regreso originario a los fenómenos mismos» (GA 58, 237). V. al respecto Rodríguez (1996), 58 y Lazzari (2002), 114.

[16] V. GA 56/57, 100-101 y cf. Natorp (1912), 189-ss.

cognoscitivo. Los conceptos implican siempre la subsunción de lo concreto en clases generales, conllevan siempre una cierta generalización. Según Natorp, determinar algo conceptualmente significa en todo caso clasificarlo. La descripción, por neutra que se pretenda, parte de un marco en el que lo descrito es considerado y en el que se determina de antemano qué puede ser. Los conceptos de que hace uso la descripción surgen siempre de un determinado modo de ver y entender aquello que se determina. En otras palabras: toda descripción se basa en una teoría previa que da el horizonte desde el que se considera lo investigado. La descripción, por tanto, clasifica lo vivenciado en conceptos generales que no surgen de manera inmediata y a partir de lo investigado, sino que son deudores de una teoría. De ahí que resulte absurdo pretender lograr una descripción o siquiera un acceso cognoscitivo a «las cosas mismas» más allá de toda teoría. Pues, tal y como Heidegger expone este punto,

> la pretensión de la fenomenología de ser mera descripción no modifica en nada su carácter teórico. También la descripción procede ya mediante conceptos; es un *transcribir* algo en universalidades, es «subsunción» (Natorp); presupone ya una cierta formación de conceptos y, con ello, «abstracción» (Natorp) y teoría, es decir, «mediación» (Natorp)» (GA 56/57, 101)[17].

No es posible, por ende, un trato con las vivencias en su inmediatez. El conocimiento, al realizarse a través de conceptos, no puede ser logrado por intuición de lo inmediato. Tal intuición y, en general, un acceso a lo inmediato es cognoscitivamente imposible, pues lo inmediato está ya siempre racionalmente mediado[18].

3. Posibilidad de una ciencia preteórica del vivir

Heidegger responde a estas objeciones del único modo que de verdad es posible hacerlo[19]. Por una parte, muestra *de facto* la

[17] Cf. Natorp (1912), 189-190.

[18] Esto explica que Natorp abogue por un método «reconstructivo» y «crítico», es decir, por un método que no parta de pretensiones quiméricas ni conlleve la identificación dogmática de los resultados de la elaboración teórica con lo vivido en su inmediatez. V. GA 56/57, 102 y Natorp (1917/18), 236-ss. Por convicciones como esas es que Heidegger ve en Natorp «la más radical absolutización de lo teórico, de lo lógico, como no había vuelto a ser proclamada desde Hegel», y constata en ello «indudablemente: relaciones con Hegel: todo lo inmediado es mediado» (GA 56/57, 108.

[19] Este apartado se basa en algunos aspectos desarrollados más a fondo en De Lara (2014).

posibilidad de una tematización no teórica de la vida en su carácter inmediato. Para ello, se dirige a una vivencia del mundo circundante —con la famosa descripción de la vivencia de la mesa del profesor (GA 56/57, 70-ss.)— y llega a una serie de determinaciones conceptuales pero no objetivadoras de la misma, tales como 'significatividad', 'acontecimiento', 'yo histórico', etc. (Cf. GA 56/57, §15.). Por otra parte, además, aclara qué tipo de disposición y de trato se da en la tematización que acaba de llevar a cabo, es decir, muestra qué forma de trato con la vida permite una determinación no objetivadora de la misma. Según Heidegger sería preciso, y además posible, comprender y llevar a concepto lo que se hace al comprender la vivencia del mundo circundante (v. GA 56/57, 98). El resultado de esta transparentación de la forma de proceder para con las vivencias es lo que Heidegger denomina «intuición hermenéutica», a saber, un «vivenciar el vivenciar» tal que no lo transforma en su sentido, sino que dicho vivenciar se «lleva a sí mismo» y se «apodera» de sí, se comprende y transparenta para sí mismo (Cfr. GA 56/57 p. 117).

Como se aprecia en lo dicho, la posibilidad de comprender la vida en su propio carácter y sin objetivarla pasa por mostrar que el conocimiento al que se aspira no procede mediante una consideración reflexiva teórica (que aísla y objetiva las vivencias), sino que lleva a concepto tan solo lo que encuentra en ese acompañar vivamente la vivencia y comprenderla. Si la 'intuición hermenéutica' da nombre al modo de captación originaria de las vivencias, los conceptos filosóficos serán aquellos que expresen justamente lo así intuido. Se trata de conceptos que se atienen a lo que se halla en la intuición hermenéutica y que remiten necesariamente a ella como único lugar en que puede cumplirse su contenido significativo.

Esto nos permite apreciar la función metódica que los conceptos filosóficos cumplen para Heidegger: evitar la objetivación y apuntar a una intuición viva. Dicho llevar a concepto tiene para este Heidegger la forma concreta de comprender y expresar la vida en lo que parece ser su estructura de sentido: a saber, las *motivaciones* y *tendencias* que le dan su particular figura (v. GA 56/57, 117 y 219). Tal sería para él, como hemos indicado, la primera tarea de la filosofía: comprender la vida fáctica y cotidiana preteóricamente, llegar a transparentarla en sus figuras y formas características. De ese modo, queda claro (negativamente) que los conceptos filosóficos no ofrecen generalizaciones de propiedades y que con ellos no se pretende determinar el contenido de lo vivido, sino más bien evidenciar el peculiar tejido de la vida que le otorga a esta su figura característica en las distintas situaciones.

Además, al tratarse de plasmaciones que apuntan a una intuición viva, tales conceptos deben y pueden ser comprendidos únicamente desde dichas intuiciones vivas, esto es, en la efectuación concreta y personal del ejercicio de investigación filosófico. Se aprecia ya, en resumen, por qué es posible para Heidegger considerar que los conceptos en filosofía son ante todo «formales» y que su función es «indicar» un ámbito, un modo de acceso a dicho ámbito y una forma de trato con él. La presentación de los conceptos filosóficos como tales «indicaciones formales» tendrá lugar ya en el curso sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/20) y resultará característica de su pensamiento hasta por lo menos 1929/30 (Cfr. GA 29/30, §70).

4. La estructura de la vida

Una vez establecida la posibilidad de hacer tema de la vida fáctica en su propio carácter, se trata de mostrar qué estructura fundamental posee dicha vida y qué conceptos o «categorías», como Heidegger los llama también en estos años[20], surgen del análisis de su estructura. Esto permitirá examinar lo que a Heidegger propiamente le interesa, a saber: de qué manera podría surgir la vida filosófica de una vida fáctica como la descrita.

Como se acaba de mencionar, en este primer curso Heidegger se refiere a la estructura de la vida en términos de motivaciones y tendencias[21]. Esta forma de análisis permite entender la vida en términos históricos, como un entramado de motivos y tendencias que se entrelazan formando un tejido. Además, permite entender el vivir también desde el punto de vista de la movilidad, como movimiento impulsado por algo (motivos) en dirección a algo y con ciertas pretensiones (tendencia). Por ambas razones, y en la medida en que se muestra a la vida como movilidad en la que se generan posibilidades, ocupan un lugar importante también al considerar la vida en términos genéticos. A fin de considerarla en términos intencionales, intentando ver «estáticamente» cómo aparece algo y los correlativos modos de relación con ello, Heidegger lleva a cabo en estos años un análisis de la vida en términos de «totalidad

[20] Ya en GA 59, 197 y, sobre todo, a partir del curso de 1921/22, titulado «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica» (GA 61).

[21] De hecho, llega a afirmar que «la forma fundamental del nexo de la vida es la motivación» (GA 56/57, 205).

de sentido» de la que pueden distinguirse distintas «direcciones de sentido».

Este modo de analizar los modos de vida distinguiendo en ellos lo que Heidegger denomina su «sentido de contenido, de relación y de ejecución» aparece por primera vez al final del curso de 1919/20 (v. GA 58, 260-261). A partir de ese momento se vuelve central en el trabajo fenomenológico de Heidegger e incluso recibe algunas modificaciones que lo amplían, a partir del curso de 1921 y del llamado *Informe Natorp*, al introducir además el «sentido de temporización» (*Zeitigung*) y de «custodia» (*Verwahrung*). Heidegger mismo se refiere a todos estos aspectos como configuradores de la «intencionalidad plena»[22] de cualquier modo de vida.

Este patrón de análisis intencional del vivir como un entramado de direcciones de sentido opera ya plenamente en el curso titulado *Fenomenología de la intuición y la expresión* (semestre de verano de 1920). En él se mantiene la pregunta directriz de estos primeros cursos friburgueses acerca del carácter de la filosofía y, al igual que en el curso anterior, se vuelve a intentar responder dicha pregunta buscando justamente un *motivo* que haga surgir la filosofía del ámbito en el que se encuentra por lo general y casi siempre la vida: la experiencia fáctica que es propia de la cotidianidad. El motivo que se empieza a identificar y desarrollar aquí —lo que movería a que el filosofar irrumpiera en las formas habituales de relacionarse con algo— no es otro que *lo histórico*, y concretamente la inquietud frente a lo histórico, como veremos más adelante.

Al ser la historia lo que parece subyacer a las problemáticas filosóficas de su tiempo, y al manifestarse en ello algo fundamental para entender la filosofía en general desde su motivo originario, Heidegger emprende en este curso de 1920 el análisis de seis sentidos como puede ser vivido lo histórico y los examina justamente desde estas 'direcciones de sentido'. Se tratará de analizar seis modos de aparecer —y, correlativamente, de vivir— la historia a

[22] A fin de no complicar demasiado la exposición, dejaremos estos dos últimos aspectos de lado en lo que sigue. Al respecto pueden verse, entre otros pasajes, GA 61, 53 y GA 62, 365. En este último texto, Heidegger deja claro que caracterizar algo como fenómeno equivale a investigarlo en dicha intencionalidad *plena*. Así pues, la idea de intencionalidad no se limita en Heidegger al mero estar dirigido o referido a algo, sino que incluye todos los demás elementos vitales. He llevado a cabo una exposición más detallada de esta forma de analizar la vida en un artículo que aparecerá próximamente en la revista *Pensamiento* con el título «Los modelos de análisis fenomenológico del joven Heidegger».

partir de los sentidos de contenido, relación y ejecución implícitos en cada una de esas experiencias. Explicitar estas experiencias según el modo como se articulan estos sentidos es para Heidegger lo que permitirá comprenderlas, dado que con esa articulación se lograría mostrar su «lógos», como dirá en el curso siguiente[23].

Tenemos entonces, según esto, que en toda experiencia aparece algo y que su modo de aparecer (sentido de contenido) es correlato de un modo de relacionarse con ello (sentido de relación) y, en especial, de la manera como se vive y se lleva a cabo esa relación (sentido de ejecución). La vida tendría siempre esta estructura, por más que sea característico de la experiencia habitual el estar centrada en aquello con lo que nos ocupamos, en lo que aparece, y dejar en segundo plano los demás aspectos. Esta centralidad del 'contenido' lleva a afirmar a Heidegger que 'lo propio de la experiencia fáctica de la vida es que el «cómo yo me sitúe respecto a las cosas', el modo de experienciar, *no* sea [ello mismo] co-experienciado» (GA 60, 12). El procedimiento metódico que permite comprender los fenómenos vitales consistirá, por tanto, en quebrar esta centralidad del contenido e interrogar por la estructura intencional plena que lleva a que algo aparezca como lo hace[24].

Así pues, el modo como comparece lo histórico (sentido de contenido) es correlato de un cierto modo de acceder y relacionarse, de habérselas con ello, de vivirlo y tratarlo (sentido de relación). Así pues, la forma concreta como algo aparece estaría ligada a un modo de acceso, a una forma de relación, y por ende a la puesta en marcha de ciertas posibilidades de trato. El 'contenido' no es algo que esté meramente ahí para una captación neutra por parte de un sujeto él mismo neutro. Lo histórico está visto en cada caso en un cierto respecto y una cierta dirección que es correlativa a una forma de relación viva y concreta que alguien también concreto pone en marcha. Al señalar esto, Heidegger inicia la operación metódica de 'des-enajenar' al *Dasein* (cf. GA 63, 15), pues lo que aparece deja de hacerlo como algo ajeno y que meramente está ahí, que se recibiría como dado. Nuestro existir no consiste en un pasivo desplazarnos de un contenido dado a otro, sino que en todo momento

[23] De ahí que para este Heidegger la «fenomenología» deba consistir en la «explicación de esta totalidad de sentido, [pues] ella da el »λόγος« de los fenómenos» (GA 60, 63).

[24] Este fundamental aspecto del método heideggeriano se encuentra sintetizado en el célebre pasaje de la *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (v. GA 60, 63).

nos estamos relacionando de alguna manera y estamos adoptando una forma de trato con lo que es el caso para nosotros.

El modo como aparece lo histórico en cada uno de los casos considerados depende y va unido a distintas formas de acceso y trato, que —por su parte— *no son finalmente sino otras tantas posibilidades de efectuar nuestro existir*. Este último aspecto es el que pone de relieve la tercera y fundamental dirección de sentido, el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*). Mediante él se subraya que todas esas formas de relación no son meras estructuras neutras o posibilidades formales a disposición para un sujeto también formal y neutro, sino modos como cada *Dasein* histórico-concreto *lleva a cabo* (*vollzieht*) su vida, posibilidades en las que se pone y desde las que responde de alguna manera a la necesidad de hacer algo consigo mismo, de preocuparse por el propio vivir. El sentido de relación no tiene, por ende, la última palabra sobre una experiencia y sobre lo que en ella comparece, sino que es preciso examinar también de qué manera dicha relación apunta (o no) al propio estar siendo, y en qué medida el existente tiene en claro que de lo que se trata en todo caso es de ese estar siendo. Así pues, habría formas de relación —de acceso y trato— que exigen una implicación personal directa y que obligan al *Dasein* a enfrentar de alguna forma ese problema que él es para sí mismo, mientras que otras formas de relación permitirían, e incluso obligarían, a dejar esto de lado y mantenerse en una cierta pasividad, receptividad y 'enajenación' en ese sentido.

5. **Las categorías fundamentales de la vida fáctica: mundo, cuidado, existencia**

Heidegger hace un uso diverso y profuso de este método de análisis fenomenológico en los cursos siguientes, especialmente a la hora de llevar a cabo la destrucción y crítica de otras filosofías (GA 59) o la caracterización de la situación desde la que llevan a cabo sus escritos tanto San Pablo como San Agustín (GA 60). En el ya mencionado curso del semestre de invierno de 1921/22, subtitulado *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 61), utiliza este patrón de análisis para llevar a cabo un examen de la experiencia fáctica de la vida con el fin de obtener categorías fundamentales que determinen dicho modo de vida según su sentido de contenido y de relación.

La categoría fundamental de la experiencia fáctica según su sentido de contenido —según el modo como aparece lo experienciado— es para Heidegger «mundo» (GA 61, p. 86). Este concepto es sin duda uno de los más conocidos y comentados de la filosofía

de Heidegger —y el lector encontrará aclaraciones al respecto en otros capítulos de esta obra[25]— por lo que no me detendré a desarrollarlo aquí en detalle. Tan sólo quisiera dejar claro que Heidegger llega a esta categoría tan conocida y comentada por la vía que se ha mostrado anteriormente, mediante un análisis del vivir fáctico en lo que respecta a su sentido de contenido. Así pues, se trata de un concepto fundamental, que no mienta tal o cual contenido de experiencia, sino el modo como aparece cualquier cosa en esa forma de vivir que es la vida cotidiana. Ésta, en efecto, se caracteriza por la familiaridad y comprensibilidad de aquello que aparece, esto es, por su «significatividad», para decirlo con el término que usa Heidegger. De hecho, el propio Heidegger aclara que este concepto de significatividad —importante también hasta los años de *Ser y tiempo*— no es sino «una determinación categorial de mundo», esto es, una aclaración más precisa de lo que el mismo concepto de mundo indica (v. GA 61, 90-92).

Lo experimentado en la experiencia fáctica de la vida, lo vivido, puede ser analizado distinguiendo en él entre elementos mundanos que en la misma experiencia fáctica de la vida por lo general no se distinguen ni se destacan especialmente. Heidegger diferencia en este sentido entre el «mundo circundante» (*Umwelt*), el mundo compartido (*Mitwelt*) y el mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*). No se trata de regiones de cosas ni, en general, de aspectos que sean vividos de un modo teórico y ni siquiera tematizados. Al hablar de mundo circundante, Heidegger no se refiere a la «naturaleza», y menos en sentido físico, sino a «paisajes, parajes, ciudades y desiertos» (GA 58, 33), también a «nuestra casa, lugar de residencia, pueblo, ciudad» (GA 80.1, 42). Tenemos también y a la vez experiencia de «otras personas en una determinada caracterización fáctica: como estudiante, docente, como pariente, jefe... y *no* como ejemplar de la especie *homo sapiens*» (GA 60, 11. V. también GA 58, 33-34 y GA 80.1, 42.). No se trata de cuerpos que se mueven en el espacio, ni de *alter egos* en sentido trascendental, sino de personas concretas en una determinada función y/o relación mundana. Este mundo compartido y el mundo circundante aparecen siempre en relación con un mundo propio o mundo del sí-mismo, esto es, en una particular entreveración conmigo. Yo mismo com-

[25] Y, desde luego, en cualquier comentario de *Ser y tiempo*, entre los que me permito destacar el editado por Ramón Rodríguez (2016). En inglés, los de Kaelin (1987), Gelven (1989), Mulhall (1996), Blattner (2006), Polt (2005), o Critchley y Schürmann (2008).

parezco de alguna manera en mi experiencia, si bien no a modo de un sujeto de vivencias ni en forma teórica alguna. Yo mismo me experimento en mis estados de ánimo, en aquello que hago, en lo que me acontece, etc[26].

El análisis de la vida fáctica desde el punto de vista del *sentido de contenido* da por resultado, entonces, una caracterización de la misma en cuanto mundo (circundante, compartido y del sí-mismo) significativo y familiar, habitual. Por su parte, el modo de relacionarnos con dicho mundo, esto es, el *sentido de relación* de la experiencia fáctica de la vida, es denominado ya por el joven Heidegger «cuidado» (*Sorge*)[27]. En cuanto al *sentido de ejecución o efectuación*, lo característico de la vida fáctica es justamente no prestarle atención; pero en el caso de que alguien no se fije primariamente en lo que aparece ni en la manera como nos cuidamos y ocupamos de ello, sino en el hecho de que en cualquier experiencia se trata finalmente de la ejecución de la propia vida, se abre la posibilidad de lo que Heidegger denomina una vida propiamente *existente*[28]. Cuando no son los contenidos ni los modos de relación, sino el sentido de ejecución el que domina en la forma de vivir, se pone en marcha una forma de vida «espontánea», que no se deja llevar por lo que trae el día, sino que sabe que es su propio vivir lo que está en juego en todo caso. Se vuelve posible entonces darle una dirección explícita a dicha vida, con plena transparencia acerca de lo que está en juego en toda decisión y omisión. En este caso, tiene lugar lo que Heidegger denomina una explícita preocupación (*Bekümmerung*) de sí por parte del viviente (v. GA 59, 142-ss.).

6. Análisis genético de la vida filosófica

Una vez descrita la vida fáctica en su estructura intencional, estamos en condiciones de realizar la pregunta que propiamente

[26] V. GA 60, 13 y, de nuevo, GA 80.1, donde se señala aún más claramente el elemento emocional (lo que posteriormente se denominará la «disposición afectiva») del modo fáctico de experienciarse.

[27] Al respecto, v. sobre todo GA 61 y las distinciones categoriales que Heidegger lleva a cabo en ese curso en lo que respecta al sentido de contenido de la vida fáctica. Este concepto será tratado en otras partes de la presente guía, por lo que me permito no desarrollarlo.

[28] V. GA 58, 269: «Uno puede vivir sin tenerse a sí mismo. Desde aquí hay un posible retroceso en diversos grados hacia una concentración de la *efectuación* (…) cada vez más intensa, hasta la completa *espontaneidad* del sí-mismo. El *sentido de efectuación* surge de la espontaneidad del sí-mismo. Si dicho sentido está vivo así, intensamente, la vida originaria es existente».

parece interesarle a Heidegger, a saber, de qué modo surge la posibilidad de vida filosófica a partir y en contra de un modo de vida como el descrito. A fin de aclarar este importante aspecto, que involucra por ende análisis de tipo genético ya, conviene considerar brevemente la manera como Heidegger explica la génesis de la ciencia a partir de la experiencia vital fáctica. En efecto, puesto que la filosofía es para él una forma cognoscitiva de realizar la vida, de relacionarse con algo —de comportarse—[29], guarda ciertas similitudes básicas con la ciencia en lo relativo a su génesis. Si bien filosofía y ciencias positivas presentan diferencias en su estructura intencional, el modo de generarse a partir de la experiencia cotidiana es formalmente el mismo[30].

Para Heidegger la ciencia y la filosofía surgen de un modo determinado de la forma de experiencia que es propia de la vida fáctica. En dicha vida, recordemos, vivimos por lo general volcados en aquello en lo que estamos y que nos compete de alguna manera. Además, en ella experimentamos todo sin ninguna articulación especial, sin hacer diferencias entre tipos de cosas, sin agrupar ni llevar a cabo distinciones que serían ya propias de una actitud tematizadora. El mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí-mismo se com-penetran sin mayores distingos, sin acentos ni contornos especiales. Nada está destacado en una forma específica, sino que la vida forma una unidad más o menos indiferenciada, aunque no por ello «irracional» o amorfa. Al revés, ya hemos indicado que la *significatividad* es el rasgo fundamental de lo que se experimenta en esa vida. Vivimos en un entramado en el que todo significa, es comprensible y nos incumbe, sin necesidad de tematización y/o distinción alguna. Dicho con otras palabras, en general estamos sumidos en una situación en la que aparecen a un tiempo y sin distinción expresa elementos del mundo circundante (la sala en la que escribo y el paisaje ciudadano a través de la ventana), del mundo compartido (las personas que ocupan esta biblioteca) y del mundo del sí-mismo (mi modo de estar en ello y de sentirme).

[29] En GA 61 se refiere explícitamente al filosofar como un «comportamiento cognoscitivo» (*erkennendes Verhalten*). V. GA 61, 55.

[30] La publicación reciente del volumen 80.1 de la GA nos ayuda a aclarar la génesis de la ciencia y la filosofía, dado que en él está incluida la importante conferencia «Sobre Psicología» (v. GA 80.1, 15-54) que complementa el curso en el que Heidegger se hace cargo más detenidamente de ella: los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20.

Ese vivir, sin embargo, puede experimentar diversas formas de articulación, lo indiferenciado puede adquirir un matiz específico de distintas maneras: tanto en lo que respecta al modo de vivir como a alguno de los contenidos vivenciados[31]. Así pues, existen modos de articulación de lo experienciado que se mantienen en el estilo de la experiencia fáctica de la vida, esto es, que no suponen una disolución de la significatividad, aunque sí un destacarse algo desde el punto de vista del contenido o bien de la relación. Para el caso que aquí nos interesa, es posible que uno de los mencionados ámbitos mundanos se destaque, esto es, que cobre especial relevancia y centre nuestra atención de un modo señalado algún aspecto del mundo circundante, del mundo compartido o del mundo del sí-mismo.

Aparte de esto, Heidegger indica un modo de articulación distinto, de otra índole, por lo que además puede darse en conjunto con el anterior. Se trata de lo que denomina el *tomar en conocimiento* (*Kenntnisnahme*). En ese modo de experiencia, volvemos de algún modo sobre lo experimentado o sobre la manera de experimentar. Si bien no para estudiarlo y menos aún científicamente, sí hacemos tema de ello y de ese modo lo articulamos, lo ponemos en alguna conexión específica. En el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger lo explica y ejemplifica del siguiente modo:

> Viviendo de manera no refleja en la experiencia fáctica, en el nexo de expectativas, puedo no obstante meditar y tener experiencia de todo el tejido motivacional, estar en él reflexivamente. Mediante el recuerdo puedo hacer volver eso de lo que he tenido experiencia [...], puedo estar interesado y, por así decir, tomarlo en conocimiento, tomar especial nota; puedo 'contar' lo experimentado y hacerlo con rasgos vitales (GA 58, 111).

Con este concepto de «tomar en conocimiento», Heidegger refiere entonces a las formas de tematización que son propias de la vida fáctica. Se trata de modos ya en algún sentido discursivos y que, por ende, articulan y destacan de alguna manera lo vivido. Al hacer tal cosa, ponemos en claro qué nos movía en una situación o bien qué pretendíamos, qué nos importaba, qué nos molestó, etc. Así pues, volvemos explícito algún nexo entre los contenidos de experiencia, nuestra relación con ellos, los motivos que nos animaban, su procedencia y su proyección, etc. Dicho en las palabras de

31 V. estos distintos modos en GA 80.1, 42.

Heidegger, el «tejido motivacional» de la vida se vuelve apreciable en alguna dirección.

Así pues, vemos que es posible por un lado que la experiencia fáctica de la vida se articule a partir de un tipo de contenido mundano —esto es, que se destaque algo del mundo circundante, el compartido o el del sí-mismo— saliendo de la habitual in-diferencia en que esos contenidos son vividos. Además, y por otro lado, dicho contenido destacado puede ser tomado en conocimiento, esto es, tematizado de alguna manera. Cuando estas dos formas de articulación se dan conjuntamente, tiene lugar lo que Heidegger denomina una *experiencia fundamental* de ese mundo destacado (v. GA 80.1, 44). Dicho de otra manera, en ese caso tendríamos por primera vez algo así como la tematización de un campo de experiencia, de un segmento del contenido vital fáctico como tal segmento. Por más ateórico que resulte este modo de tematizar, lo cierto es que ya encontramos en él delimitado y experimentado de alguna manera lo que Heidegger denomina un «mundo experiencial», un «mundo de experiencia» (*Erfahrungswelt*)[32]. Así, por ejemplo, es posible —manteniéndose en el estilo de la vida cotidiana y significativa— hacer tema y diferenciar como tal un sector de lo circunmundano (las ciudades, los bosques, los ríos, los árboles, las piedras...) o bien de lo co-mundano (familias, grupos políticos o religiosos, relaciones laborales, etnias, tal o cual personalidad relevante, etc.) o bien del mundo del sí-mismo (estados de ánimo, preocupaciones, proyectos, ideales de vida...). Con ello, tenemos por primera vez la base temática diferenciada que puede convertirse, a partir de un determinado proceso, en el campo de estudio de una ciencia.

En efecto, esta *experiencia fundamental* que abre por vez primera de un determinado modo un «mundo experiencial»[33] supone para Heidegger el *motivo* que pone en marcha la tendencia a saber de dicho mundo. La experiencia fundamental es la que motivaría la indagación que encontramos aquí *in statu nascendi*, por lo que dicha experiencia debe servir siempre como medida de la correcta motivación de los pasos que la investigación vaya realizando. Lo fundamental a la hora de analizar una ciencia es para Heidegger indagar en qué medida dicha motivación y la tendencia «animada» (*belebt*) por ella se mantienen en todos los pasos de dicha ciencia

[32] V. GA 80.1, 37 y 44.

[33] Heidegger se refiere a este mundo de experiencia como «algo que se vuelve accesible en una determinada experiencia fundamental, *que se abre a ella y sólo a ella*» (GA 80.1, 37).

(v. GA 80.1, 32). La delimitación del mundo de experiencia que tiene lugar mediante la experiencia fundamental debe servir de base y no verse, por así decir, traicionada en la marcha de la investigación.

El primer paso importante que se lleva a cabo en dicha marcha, según Heidegger, es la formación del campo temático (*Sachgebiet*) de dicha ciencia. Sobre la base de un mundo de experiencia vivido de una peculiar manera, esto es, tomado en conocimiento y tematizado en un particular respecto a partir de una experiencia fundamental, tiene lugar la conformación de un campo temático como tal, es decir, del campo de investigación para una disciplina científica[34]. Así pues, se entiende que hay ciencias que hacen tema de aspectos del mundo circundante o del mundo compartido o del mundo del sí-mismo. Al ponerse en marcha tales ciencias tiene lugar una configuración de dicho campo temático a partir de la experiencia fundamental que sirve de base a la delimitación del mundo de experiencia. Esta experiencia fundamental, insisto, ejerce como medida de la «originariedad» de una ciencia, esto es, de su mayor o menor fidelidad con respecto a su origen en dicha experiencia fundamental preteórica[35].

Para Heidegger, tanto la psicología como la filosofía se basan en una experiencia fundamental del mundo del sí-mismo. Ambas hacen tema a su manera de ese mundo y parten mediante una tematización que lo destaca y, al menos en un primer momento, deja de lado su cotidiana imbricación con el mundo compartido y circundante. Ambas serían, por ende, indagaciones que el ser humano emprende acerca de sí. La filosofía, en concreto —y para centrarnos de nuevo en lo que nos interesa—, estaría marcada por una experiencia preteórica fundamental que funciona como motivo para la indagación toda. En efecto, afirma Heidegger, «la filosofía está dominada por completo (*durchherrscht*) por una experiencia fundamental que se renueva constantemente» (GA 59, 172). A diferencia de lo que ocurre en otras ciencias, cuya marcha va dejando de lado el carácter fáctico de la experiencia a partir de la cual ellas se generaron, la filosofía consistiría en una radicalización de dicha facticidad. Según Heidegger, la filosofía parte de una experiencia fundamental de la experiencia fáctica de la vida como un modo

[34] Sobre estas relaciones motivacionales entre «experiencia fundamental» a partir de la experiencia fáctica de la vida, «mundo de experiencia» y «campo temático» de una ciencia, v. también GA 59, 89.

[35] V. en este sentido el análisis de la posición de Natorp en GA 59, procedimiento que se explicita en GA 59, 35 y 93.

como el *Dasein* se preocupa de sí. Dicha experiencia, decíamos, tiene la forma de un estar implicado, ser parte, estar afectado por lo allí vivido. Aunque en la vida cotidiana no se preste atención a ello, la experiencia fáctica de la vida se caracteriza por la implicación en primera persona: lo vivido soy yo mismo, es mi propio ser el que se juega en todo ello. Lo que se juega en cada caso en la vida fáctica es la cuestión acerca de qué y cómo vivo, el problema (no teórico) en el que se decide constantemente qué y cómo soy. La experiencia fundamental de la que parte la filosofía es justamente esa: la experiencia del mundo del sí-mismo como aquello que está siempre en juego en la vida fáctica y a partir de lo cual se define qué y cómo se vive. La estructura intencional de la vida —cómo qué aparece algo y qué relación establecemos con ello— se revela como dependiente del mundo del sí-mismo y de las manera como éste se haga cargo (o no) de esa experiencia fundamental que da pie a la filosofía.

Dicha experiencia fundamental descubre la vida fáctica como un tener que hacerse cargo de sí mismo en cuanto ser finito que vive en situaciones, esto es, *en cuanto ser histórico*. En las páginas anteriores adelantamos ya que la historia parecía ser el asunto que inquietaba al filosofar y al que este respondía. Vemos ahora más claramente en qué sentido lo histórico comprendido originariamente es el motivo fundamental del filosofar. La filosofía, por ende, se pone en marcha mediante la experiencia que el sí-mismo hace de sí, al descubrir que todas sus formas de vida, todos sus modos de relación y ejecución de algún contenido —todas sus formas de intencionalidad— son otras tantas respuestas a esta inquietud fundamental. Por eso afirma Heidegger que «el sí-mismo en la ejecución actual de la experiencia de la vida, el sí-mismo experienciándose a sí mismo, es la realidad efectiva originaria (*Urwirklichkeit*)» (GA 59, 173). Los diversos modos de experiencia aparecen ahora como maneras de responder a esa «problematicidad»[36] de la vida. El vivir fáctico mismo —que en su modo cotidiano transcurre como si no nos incumbiese radicalmente— se revela como *problema*, como algo que cada cual tiene que decidir y está decidiendo en todo momento, por activa o por pasiva. La vida se descubre entonces como «in-quietud» (*Un-ruhe*), según afirma Heidegger haciéndose eco de S. Agustín y Pascal[37].

[36] Sobre el «carácter problemático (*Fraglichkeitscharakter*)» del vivir fáctico, v. GA 61, 174.

[37] Según Heidegger, «San Agustín vio en el «*inquietum cor nostrum*» la gran e incesante inquietud de la vida» (GA 58, 62. Para la referencia a Pascal, v. GA 61, 93.

La experiencia fundamental a partir de la que se originaría la posibilidad filosófica de vida consiste entonces, para Heidegger, en una experiencia del mundo del sí-mismo en su preocupación de sí como realidad originaria. Este será entonces también el motivo fundamental del filosofar, aquello que mueve a la posibilidad de vida filosófica. Recordemos que el motivo que pone en marcha la posibilidad de una ciencia no es otro que la experiencia fundamental a partir de la cual dicha ciencia se origina. En el caso de la filosofía, por tanto, será la inquietud —la preocupación de sí— el motivo originario, la experiencia fundamental que debe «dominar por completo» las indagaciones filosóficas y que debe «renovarse» constantemente en ellas. En coherencia con ello, la tarea de la filosofía no es otra para este Heidegger que «conservar la facticidad de la vida y reforzar la facticidad del *Dasein*. La filosofía, en cuanto experiencia fáctica de la vida, precisa de un motivo en el que se mantiene la preocupación (*Bekümmerung*) por la experiencia fáctica de la vida misma» (GA 61, 174)[38].

De este modo y a partir de este origen debe medirse cualquier rendimiento filosófico, esto es, se debe determinar si las investigaciones que se presentan como filosóficas mantienen en sí y se dejan motivar últimamente por la inquietud y problematicidad del existir o si, como ocurre según Heidegger a menudo, se dirigen más bien en dirección contraria, hacia un aseguramiento del existir y un olvido del mundo del sí-mismo. La llamada *destrucción fenomenológica* investiga justamente este punto, de ahí que opere analizando la estructura intencional implicada en un discurso filosófico —la manera como tiene experiencia de algo—, a fin de juzgar hasta qué punto es fiel o no al motivo y la experiencia fundamental del filosofar. Como se ve, la destrucción expresa a la perfección el modo como este Heidegger entiende la filosofía —como análisis intencional que remite a una génesis fáctica—. Es por ello que Heidegger se refiere a ella derechamente como la «expresión de la filosofía»[39].

7. Conclusión

La filosofía temprana de Heidegger, expuesta en sus primeros cursos friburgueses, permite e incluso reclama numerosos estudios

[38] La cita sigue con estas aclaradoras palabras: «Esto (la preservación (*Bewährung*) de ese motivo) es lo que designamos como *experiencia filosófica fundamental*».

[39] GA 61, 171. Esto es así, continúa Heidegger, porque «el motivo de la filosofía» busca «volver inseguro el propio existir (*Dasein*)».

y dilucidaciones. Lo expuesto anteriormente apenas recoge una mínima parte de su enorme complejidad. Sin embargo, me parece que permite entender el modo como Heidegger hace filosofía y la preocupación fundamental que mueve su trabajo: dilucidar la posibilidad de vida filosófica en su génesis a partir de la vida cotidiana y en su particular forma de transformar la estructura intencional de dicha vida. El vivir más o menos indiferente se transforma de esta manera en una explícita problematización que hace tema, justamente, del propio vivir en cuanto «problematicidad». Se tratará de esclarecer el *modo de ser* que es peculiar del *Dasein* y hacerlo con el fin de poner en marcha y mantener, en lo posible, la forma de existencia «despierta» (GA 63, 15) y «espontánea» que se abre paso con esta problematización.

En los cursos marburgueses y en *Ser y tiempo*, Heidegger hará uso de no pocas de las intuiciones ganadas en estos años, si bien en el marco de un proyecto filosófico cuyo carácter general empieza a presentarse de otra manera a partir de 1925: como pregunta por el sentido de ser en general, esto es, como ontología fundamental. La principal obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, fue circunstancialmente publicada en el momento en que éste entendía de ese modo su proyecto filosófico, por lo que ha marcado la manera como se lee su obra tanto posterior como anterior. En concreto, ha conllevado una frecuente asimilación del proyecto filosófico de *Ser y tiempo* con el de estos primeros cursos friburgueses. A partir de lo expuesto, sin embargo, queda claro que se trata de proyectos filosóficos no solo parcialmente distintos, sino que apuntan a objetivos por lo menos en primera instancia muy diversos. En sus primeros cursos, Heidegger no pretende ontología fundamental alguna, sino una aclaración de la génesis y el sentido existencial de la filosofía en cuanto radical problematización del propio ser.

8. **Referencias**

Bambach, Ch. (1995): *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Ithaca/London: Cornell University Press.

Blattner, W. (2006): *Heidegger's Being and Time: A reader's guide*. N. York: Bloomsbury.

Critchley, S. y Schürmann, R. (2008): *On Heidegger's Being and Time*. Oxford: Routledge.

De Lara, F. (2009): «La crítica de Heidegger a la dialéctica», en Rocha, A. (ed.): *Heidegger. La experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones UniNorte, pp. 95-123.

De Lara, F. (2014): «¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921», *Revista de Humanidades*, (30), pp. 55-75.

Gelven, M. (1989): *A commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois: Northern Illinois Uuniversity Press.

KAELIN, E. (1987): *Heidegger's Being and Time: A Reading for readers*. Florida: University Presses of Florida.

LAZZARI, R. (2002): *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*. Milano: FrancoAngeli.

LE MOLI, A. (2005): «Ontologia e storia nel giovane Heidegger. Note sul confronto con Dilthey (1919-25)», *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 3, pp. 43-61.

MULHALL, S.: *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time*, 1996. Londres: Routledge.

NATORP, P. (1912): *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck.

— (1917/18): «Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*», *Logos* (VII), pp. 224-246.

POLT, R. (ed.) (2005): *Heidegger's Being and Time: Critical essays*. Maryland: Rowman and Littlefield.

REDONDO, P. (2001): *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

RODRÍGUEZ, R. (1996): «Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la Fenomenología en la obra de Heidegger«, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (13), pp. 57-74.

— (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.

— (2006): *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.

— (ed.) (2016): *Ser y tiempo de M. Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.

SCHMIDT, I. (2005): *Vom Leben zum Sein. Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

XOLOCOTZI, Á. (2004): *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y Tiempo. México, D. F.: Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana.

— (2009): *Facetas heideggerianas*. Puebla: Los libros de Homero.

La equivocidad de *Ser y tiempo*

Manuel Jiménez Redondo
Universidad de Valencia

1. Referentes de *Ser y tiempo*

En 1928, en el Diccionario *Religion in Geschichte und Gegenwart*, se publicó una breve semblanza intelectual del autor de *Ser y tiempo*, un libro publicado en la primavera de 1927, que había vuelto súbitamente famoso a su autor. Éste era conocido en círculos académicos por sus cursos, pero desconocido para el público erudito en general. El artículo dice así: «Heidegger, Martin; filósofo; 1889 en Messkirch (Baden); 1922 profesor ordinario en Marburgo; desde 1928 profesor ordinario en Friburgo. Su trabajo, que se desarrolla dentro de la escuela fenomenológica, retoma los problemas de la ontología antigua para radicalizarlos y proyectar una nueva ontología que también comprende la región de la historia. Como base de esta problemática se parte del „sujeto« en el sentido bien entendido de „existencia humana« (*menschliches Dasein*), de modo que en la radicalización del planteamiento se hacen también valer los auténticos temas del Idealismo Alemán. En el desarrollo de su comprensión de la existencia han influido en Heidegger: San Agustín, Lutero y Kierkegaard; en la interpretación de la historia, Dilthey; Aristóteles y la Escolástica han sido determinantes para una interpretación rigurosa de ciertos problemas ontológicos. La investigación de Heidegger se realiza con un método que tiene como hilo conductor la idea de filosofía científica tal como la fundó Husserl; pero han influido también en él las investigaciones lógicas y de teoría de la ciencia de H. Rickert y E. Lask. El trabajo de Heidegger ni tiene intenciones teológicas, ni busca contribuir a una cosmovisión, pero contiene enfoques que son fecundos para una fundamentación de la teología como ciencia. Obras principales:

Las categorías y la teoría del significado en Duns Scoto, 1916; *Ser y tiempo* I, 1927»[1].

Esta breve semblanza está firmada por R. Bultmann. Pero éste se había limitado a reproducir literalmente en ella, sin añadir ni quitar nada, las indicaciones que a petición del propio Bultmann le hizo Heidegger en una carta de 31 de diciembre de 1927[2]. Estas líneas constituyen, pues, la presentación que Heidegger hace de su filosofía y, en concreto, de *Ser y tiempo* el mismo año en que se publicó el libro.

2. Un libro inacabado y fragmentario

Ser y tiempo no es una obra acabada. De las dos partes de que había de constar (Cfr. SZ, § 8, 30 s.), sólo se publicó una y no completa, pues sólo incluía dos secciones de la tres que había de incluir conforme al proyecto del libro; la tercera de ellas, «Tiempo y ser», no llegó a publicarse. Pero ¿qué pasó con esa tercera sección que falta en la parte publicada y con la segunda parte del libro, que tampoco no llegó a publicarse?

A la tercera sección no publicada de la parte primera (es decir, del libro que tenemos) se refiere Heidegger mucho más tarde en un curso y seminario de 1941 sobre el tratado de Schelling *Sobre la esencia de la libertad humana* (GA, 49), en los que como base de lo que quiere decir sobre ese tratado dedica varias clases a una exposición de *Ser y tiempo*; no sólo de este o aquel tema, sino de la obra en conjunto. Esa parte del curso es la exposición más completa hecha por el propio Heidegger del sentido del libro, o mejor, de los posibles sentidos de él. A ella me atengo en lo que sigue. Permite entender tanto el contenido de *Ser y tiempo*, como el puesto que el libro ocupa en la obra de Heidegger en general, como su significado (para Heidegger) en la historia de la ontología, como también el tipo de consecuencias ético-políticas que Heidegger estuvo dispuesto a sacar (o a no evitar sacar) de él. Los autores mencionados en la semblanza, incluso Aristóteles y Husserl, y, por supuesto, Agustín, Lutero y Kierkegaard, se convierten aquí para Heidegger en una especie de cobijo en que se resguarda alguien que no se atreve del todo a decir lo que sabe o barrunta, que en rigor es otra historia (*GA*, 49, 27).

[1] Bultmann, R. / Heidegger, M., *Briefwechsel 1925 bis 1975*, Vittorio Klostermnann, Frankfurt 2009, apéndice.

[2] *Ibid.*

Heidegger explica el contenido entero del libro tomando como motivo la dificultad de entender bien el significado del término *Existenz* en la proposición inicial del capítulo primero de la sección primera del libro (§ 9), en la que se resumiría todo el contenido de éste. La proposición dice: *La «esencia» del Dasein está en su Existenz* («esencia» entre comillas). Heidegger comenta: «El concepto de *Existenz* empleado en *Ser y tiempo* se vuelve más difícil porque donde se exponía ese concepto era en la sección que se dejó en suspenso y no se publicó; pues durante la impresión del libro se vio que la tercera sección de la primera parte, titulada «Tiempo y ser», no era suficiente [...] Me quedó completamente claro que la elaboración alcanzada hasta ese momento de ese importantísimo capítulo tenía que resultar ininteligible [...] En todo caso yo pensaba que a lo largo del año [1927] podría decir ya todo de forma más clara. Pero fue una equivocación, y así en los años siguientes se llegó a algunas publicaciones que mediante rodeos tenían el propósito de conducir a la cuestión propiamente dicha» (*Ibid.*, 39 s.). Heidegger se refiere sin duda a la conferencia inaugural «Qué es metafísica» y a los artículos «La esencia del fundamento» y «La esencia de la verdad», y puede que se esté refiriendo también al curso «Kant y el problema de la metafísica».

¿Qué fue de la segunda parte del libro? La segunda parte del libro simplemente se escribió después de la primera, en 1926 y a lo largo de 1927. En una carta a Bultmann de 6 de octubre de 1927, Heidegger le dice: «De la segunda parte de *Ser y tiempo* he corregido y mejorado algunas partes. Pero tengo que reescribir otra vez el conjunto, pues hay cosas importantes que sin duda no están desarrolladas del todo. Pero me tomo tiempo, pues por lo que oigo acá y allá, no *se* tienen [*Se* no tiene] especiales ganas de estudiar lo ya publicado y donde menos en los «círculos especializados»; en parte quizá por el fastidio de que la cosa no discurra por los cauces habituales y en parte porque en cuanto «a contenido» no se trata de temas muy gratos [cuidado, angustia, muerte, culpa y otros]. Pero yo por lo menos he demostrado que soy capaz de publicar algo»[3]. Modesta apreciación, desde luego. Si entre los papeles de Heidegger que aún quedan por publicar no aparece esa redacción de la segunda parte, que incluso pudo haber tenido una segunda elaboración, es posible que no se trate sino del curso impartido por Heidegger en el semestre de verano de 1927. En él son reconocibles

[3] BULTMANN / HEIDEGGER, *Briefwechsel* 1925 bis 1975, 41 s.

las tres secciones de la segunda parte anunciada en el esquema que Heidegger da de la obra en el § 8 del libro publicado, si bien en orden inverso, de modo que no se parte de la tercera sección no publicada sino que más bien se arriba a ella. Y así puede entenderse lo que Heidegger dice en una nota a «La esencia del fundamento», conforme a la que» «el conjunto de este curso de 1927 ha de considerarse perteneciente a la primera parte de *Ser y tiempo*, sección tercera «Tiempo y ser»» (*GA*, 9, 134). Tenemos, pues, a la vista *Ser y tiempo* completo, tanto su primera parte como la segunda. Pero es claro que a lo largo de 1927, pese a que siguió dando vueltas al todo, Heidegger no llegó a alcanzar la claridad que buscaba sobre esos temas, y desiste de la idea de publicar tanto aquella tercera sección como el resto de la obra.

Ahora bien, eso no quiere decir que poco a poco *Ser y tiempo* empezase a quedarle detrás o muy detrás a su autor. Lo que Heidegger dice sobre ello quizá deba tomarse a la letra: «*Ser y tiempo* no es para mí algo pasado, y aun hoy todavía no he «avanzado», y, esto lo veo cada vez más claro, no me está permitido avanzar, pero quizá sí me he acercado algo más a aquello que en *Ser y tiempo* intenté» (*GA*, 49, 27). Y si es así, el libro no tiene más remedio que exhibir múltiples lagunas y equivocidades. Escribirlo fue como subir a un monte al que nunca antes se había subido, dice Heidegger. Y por ser empinado y desconocido es inevitable que quien lo hace se extravíe, de vez en cuando el alpinista se ha perdido y tiene que reorientarse. «Y a veces ha caído también en picado sin que el lector lo note, pues la páginas siguen adelante, y de esta forma puede que incluso haya caído más de una vez» (*Ibid.*). Ya el hecho mismo de que se suprimiera la tercera sección porque las bases que le suministraba el libro no eran suficientes para que resultase inteligible, delata que el libro se compone de fragmentos que no encajan sin más entre sí. Un buen lector del libro, dice también Heidegger, habría de ser aquel que en tales puntos se percata de que el libro no sigue, pese a que las páginas y parágrafos sigan.

3. Tres núcleos temáticos en el libro

Ser y tiempo consta de una introducción y dos secciones que comprenden lo que podemos llamar tres rondas analíticas diferenciadas, una en la primera sección (§§ 12-38), otra entre ambas (§§ 39-60) y una tercera en la segunda sección (§§ 61-83). La primera ronda consiste en el análisis de la existencia como «*ser-en-el -mundo*». Se analiza el *mundo* no como conjunto de

todas las cosas que hay, sino como red de remisiones en que a la existencia se le descubre ente, que penden del fin que la existencia se encuentra siendo. Se analiza después el *quién* de ese ser-en-el-mundo, la existencia es con-ser y el *quien* de ella empieza siendo el *Se* y lo que *Se* establece en la cotidianidad de la existencia. Y se analizan los momentos del *ser-en* del *ser-en*-el-mundo, es decir, los ingredientes del *ahí*, esto es, de la *apertura* de la *existencia* o *ser-ahí*. Éstos son el *encontrarse* y el *entender* (en el sentido de *entenderse-en* y, por tanto, de un *poder*, de un *poder-ser*, de un proyectar y proyectarse en posibilidades, de un entender y entenderse en ellas y desde ellas), por los que el ser-en-el-mundo de la existencia se revela como una *iectata proiectio*. Esas posibilidades quedan abiertas mediante explicitación (en la forma de «algo como algo») de lo inexplícitamente entendido en las red de remisiones en que a la existencia se le *descubre* ente, es decir, mediante *interpretación*. Ésta cuenta ya siempre con lo entendido (*praehabere*), y contar con ello implica, que, mirándolo de antemano en una determinada dirección (*praevisio*), ha quedado ya subsumido bajo el tipo de conceptuación de la que se dispone (*praeconceptio*). No interpretamos, pues, sino lo ya entendido. Por esta estructura *prae*, la interpretación se mueve, por tanto, en un círculo, esencial a la existencia como entender. Lo articulable en el abrir en que el entender consiste es el *sentido*. La articulación de ello mediante interpretación es el *dicere* y *dictum*, el *logos* (*Rede*) y el hacerse esto expreso es el *lenguaje*. En una nota posterior Heidegger se indigna de haber introducido tanto piso (tantos distintos niveles) para llegar al lenguaje: «Falso. El lenguaje no es un piso más, sino que es lo que la verdad es originalmente como *ahí* [esto es, la esencia original de la verdad como *ahí*]» (*GA*, 2, 117) es la *iectata proiectio*, el dar ahí consigo la existencia en forma de apertura y proyección.- Lo que *Se* establece en el entender, interpretar, decir y hablar cotidianos es por la mayor parte vacuidad en el decir, avidez de novedades y una equivocidad, que mutuamente se potencian a sí mismas, es la existencia enredada en un constitutivo movimiento que podemos llamar de *caída*.

En la *segunda ronda* temática (§§39-60) Heidegger se pregunta por el *todo* estructural que los elementos del ser-en-el-mundo forman. Es ya un problema de por sí cómo podemos contar con (*praehabere*) la integridad de un ente que consiste en las posibilidades en las que, y desde las que, se entiende; pues mientras es, nunca está íntegro, y cuando ya no es un ser-posible, no es que esté íntegro, sino que ya no es. Pero, aun a reservas de tener que

resolver aún esta cuestión, ese todo estructural de la existencia se define como *cuidado*, como un *por delante de sí/ en el ser ya en/ a vueltas consigo mismo, con los demás y con las cosas* (§41). La primera sección acaba con dos parágrafos, uno sobre «existencia, mundanidad y realidad» (§ 43), y otro *totalmente central* sobre «existencia, apertura y verdad», que, sin embargo, no se ve bien del todo cómo encaja (*unzusammenhängend*, dice Heidegger) con lo anterior y sobre todo con lo que sigue. (Y desde luego si lo que se dice sobre el mundo en § 16, tiene que ser lo mismo que lo que se dice sobre el mundo en el análisis de la angustia (§ 40) (SZ, 186), y ello tiene que ser lo mismo que lo que se dice sobre la verdad en el § 44 y ello no puede quedar sentado hasta que no se resuelve la cuestión de la integridad de la existencia §§ 46 ss. y, una vez respondida ésta, tiene que ser lo mismo que el *resuelto adelantarse* de la existencia a su posibilidad más propia (§§ 62 ss.), es claro que el alpinista muchas veces se pierde, se desorienta e incluso cae en picado, y, sumido en cuestiones de (magnífica) filosofía existencial, tiende a dejar sueltos casi todos los principales cabos de la ontología que busca, que sólo quedarán algo atados en los artículos posteriores).

La existencia se acaba, somos mortales. Pero como ya enseñó Epicuro, el tener que dejar de vivir no afecta a *mi* existencia como ser-posible. Y sin embargo, tenemos *esencialmente* que ver con la muerte. ¿En qué sentido cabe entonces entender ésta como fin de la *existencia*? La muerte es una *forma de ser* que la existencia asume (aun en la forma de huirla) tan pronto como es. Y en este sentido, existencialmente, la muerte no es aquel dejar de vivir que *existencialmente* no nos afecta, no es llegar la existencia a su fin (*zu Ende sein*) en aquel sentido, sino un constitutivo haberse acerca[4] del fin (y, por tanto, un *ser acerca del fin*, *Sein zum Ende*) que acaba a la existencia (que circunscribe su esencia como ser-posible) como su posibilidad más radical y propia y que radicalmente la individúa (nadie se muere por mí) arrancándola del *Se* y convirtiéndola en ella misma; a esa posibilidad más radical la existencia le da la espalda en la angustia, y se llama a ella en la *conciencia moral* en términos de una *resolución* que, dispuesta a la angustia, *se adelanta* a esa posibilidad, la anticipa, de modo que la existencia, asumiéndose en su «carácter de No»

[4] Traduzco sistemáticamente *sich verhalten zu* por «haberse acerca de»; es ésta una expresión abundante en los clásicos, que traduce exactamente la alemana.

(SZ, 186), se es finalmente sí-misma en ella. El sí-mismo no es una sustancia-yo, no es el núcleo de la *cosa* pensante, de la *res cogitans*, sino una forma de ser-posible de la existencia frente al *Se*. Justo en lo tocante a la individuación y al *selbst*, la ruptura con la filosofía del sujeto es aquí completa (§ 64).

Y en la *tercera ronda temática* (§§ 61-82) en la segunda sección del libro, se pasa a considerar cómo al analizar en tales términos el todo estructural *como tal* del ser-en-el-mundo lo hemos estado entendiendo ya como *tiempo*, como un advenir o venir a lo que como ser posible ya siempre se era, que así hace propiamente presente, un advenir que en su carácter de sido que no queda detrás sino que incluso se pasa por delante (*gewesend*), es como hace presente. Es el *modo original* de producirse (*Zeitigung, maturatio*) el tiempo como unidad de los tres éxtasis por los que el *ser-en-el-mundo*, en cuanto tiempo, consiste en un estar ya siempre fuera, en la calle, en el fuera del mundo y en la exposición a lo que aparece y acontece en el suceder mismo del mundo.

Tras ello se pasa a *repetir* en términos de tiempo los ingredientes del todo estructural del *cuidado* (cap. IV). El acontecer en que, al producirse la temporalidad en los tres éxtasis indicados, constituye la existencia o que constituye a la existencia, pasa a ser considerado por el lado que llamamos *historia* (cap. V). Y finalmente se pasa a mostrar cómo el tiempo del reloj cuya noción introdujo Aristóteles (*numerus motus secundum prius et posterius*), el tiempo del mundo en el sentido de tiempo intramundano, igual para las estrellas, minerales, plantas, animales y hombres, se funda en tal producirse originalmente el tiempo en términos de tal unidad extática. Esa unidad no es subjetiva, no depende del «alma», sino que el «alma» depende de ella: es la que funda al sujeto y permite el hacerse presente del objeto, y excede definitivamente, por tanto, los conceptos de sujeto y objeto.

Ya en la tradición, el ser se había considerado siempre en relación con el tiempo. No es que todo ente se considerase temporal, pero incluso lo ideal y lo eterno, como «lo que siempre es», o la eternidad misma como *nunc stans*, son entendidos siempre en términos de tiempo. Lo que mueve la totalidad de su obra, dice Heidegger, es la pregunta acerca de qué es lo que se oculta tras esta relación, que siempre se rozó, pero que propiamente nunca se tematizó en la historia del pensamiento. Para ello había que empezar con una consideración de la *temporalidad* de la *existencia* humana, cuya característica más básica es la de *comprender el ser* (o lo que es lo mismo, como hemos visto, la de tener lenguaje).

4. La introducción del libro, Ser y tiempo, y comprensión del ser

Estos dos temas (junto con el de la «necesaria «destrucción» de la historia de la ontología y junto con el concepto de fenomenología como método de la investigación) son los temas principales de la introducción (§§1-8) que, naturalmente, queda un tanto descolgada de resto del libro por referirse al conjunto del libro proyectado. «La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser de la existencia» y, por tanto, «lo que ónticamente distingue a este ente es ser *ontológico*» (SZ, 12). El ser (no el ente) depende de la comprensión del ser (SZ, 212). Esto último es fácil de entender. Limitándonos a aspectos del uso enunciativo del lenguaje: el árbol existe (*existencia*), el árbol es verde (*predicación*) o el árbol es este árbol y no otro (*identidad*), es decir, el árbol en su haberlo, el árbol en su ser un árbol y en su ser verde, o el árbol en su ser este árbol y no otro, esta *diferencia* entre *ser* y *ente* o esta proyección del *ente* en su *ser*, *no es sin comprensión del ser*, no es sin un ente que tenga por determinidad básica suya tal comprensión. Producirse esa diferencia o esa proyección es haber «mundo». Y entonces, si ante una humanidad cuya auto-comprensión se vuelve vacilante (dejemos aquí de lado esta cuestión de la crisis de las ciencias y de la cultura), nos es ineludible replantear en filosofía la vieja y olvidada cuestión de qué queremos decir cuando decimos *ser*, al ente al que primariamente hemos de empezar preguntando por su ser en orden a aclararnos sobre ello es al ente en que consistimos. Esta analítica de la existencia hecha con esa finalidad tiene, por tanto, el carácter de una *ontología fundamental*. En eso consiste *Ser y tiempo*: en la interpretación de la existencia en la perspectiva de la barruntada relación entre ser y tiempo.

Para referirse a este ente se escoge el término de *existencia* (*Dasein*) en el sentido de *existencia humana* (§ 4). Semánticamente este término funciona de forma análoga al de *vida*, y de forma distinta al de *sujeto*. Así como *gramaticalmente* el término *Dasein* no tiene plural en alemán, tampoco lo tiene el *uso* que en español hacemos del término *existencia* referido a la *existencia humana*; cuando hablamos de «existencias», nos estamos refiriendo a algo distinto que cuando hablamos de lo dura que es la *existencia* o lo grata que puede ser la *vida*, y cosas así; cuando me amanezco, me encuentro ya mi existencia muy concurrida y poblada de cosas y de gente, sin haber tenido que saltar fuera de mí (de algo así como de una inmanencia de la conciencia) a buscarlas y, sin embargo, esa existencia es la *mía*, al igual que, compartida con los demás y conmigo, es para cada uno de los demás *la suya*.

5.1. Antropología, ontología fundamental, y problemas de traducción

Pues bien, ya en el propio pasaje en el que Heidegger introduce el termino *existencia* para referirse al ente que somos se produce o puede producirse una bifurcación tanto en lo que se refiere a lo que el autor está queriendo decir al ponerse a escribir el libro como también al modo en que éste pueda entenderse y leerse. Heidegger la hace explícita en 1941, rechazando lo que, sin embargo, se diría que es la forma de comprensión más obvia, *antropológica*, del libro. Aun poniendo en el centro lo que terminantemente se afirma en el §10 estableciendo una delimitación entre antropología y ontología fundamental, el libro sería un libro de antropología filosófica, unilateral, ciertamente; pero la unilateralidad (por ejemplo, la de dejar mucho más en primer plano el lado oscuro de la existencia que el luminoso) le vendría impuesta por su intención de ser una «ontología fundamental» en la que no podía menos de quedar en primer plano el «carácter de *No*» (SZ, 284) o la negatividad de lo que después Heidegger llama *trascendencia*[5] de la existencia. Pero es una ontología fundamental que no llegó a ser y que, al no llegar a completarse, sólo deja tras de sí el solapamiento *unilateral* con una antropología filosófica. Es difícil cuestionar que el libro, de hecho, se diga lo que se diga, es entendido habitualmente así (y así por lo demás lo ve Heidegger, y pienso que correctamente).

La otra interpretación que, según el autor, tiene elementos de apoyo más que de sobra en *Ser y tiempo* aunque carezca del sostén de la tercera sección que falta, se atiene a lo dicho en el § 10 sobre la delimitación entre antropología y ontología fundamental y entiende que cualquier interpretación *antropológica* del libro lo está malinterpretando, no de cualquier modo, sino radicalmente; se trataría de una lectura superficial que no solamente no entiende, sino que se niega a entender. En parte tuvo la culpa el autor por lo ya indicado anteriormente.

Tanto en el § 4 de la introducción como al principio del capítulo primero del libro —dice Heidegger en 1941 (*GA*, 49, 39 s.)— el término *Existenz* puede entenderse de dos modos: primero, en el sentido de Kierkegaard, como el ser sí-mismo del hombre en cuanto está interesado por sí mismo como este ente, y, segundo, como el sí-mismo del hombre, pero no en cuanto refiriéndose a ese ser sí-mismo, sino en cuanto refiriéndose al ser y a la relación con el

[5] Cfr. *Was ist Metaphysik?*, *GA*, 9, 115.

ser. Heidegger aclara ambos sentidos recurriendo a la proposición del principio del capítulo primero: l*a «esencia» del Dasein está en su Existenz* (*está, liegt*, dice Heidegger, no *consiste*).

5.2. Detengámonos primero en el problema de traducción que determina y seguirá determinando toda traducción española posible

Se introduce el término *existencia* (*Dasein*) parar nombrar al ente que se caracteriza por una *comprensión del ser* y que en cada caso somos nosotros mismos. De la existencia hay que decir entonces que «no simplemente está siendo, sino que está siendo en forma de una comprensión del ser… Pues bien, el ser mismo acerca del que la *existencia* se ha o puede haberse [*sich verhalten zu*] de una forma u otra y acerca del que se ha siempre de alguna manera, lo llamamos *Existenz*. Y porque la determinación de lo que este ente es, no puede hacerse dando un *qué* referente a contenido, sino que su esencia reside más bien en *tener que ser su ser como suyo*, hemos elegido el título de *existencia, Dasein*, para designar este ente como pura expresión de ser» (SZ, 12). No nos equivoquemos. *Dasein* es el término con el que nombramos al *ente* que somos, y *Existenz* es el término con el que nombramos su *forma de ser*. Y lo llamamos *Dasein* (*existencia*) precisamente porque tiene la forma de ser que es la *Existenz*. Heidegger que acaba de dejar al traductor latino sin un término con el que traducir *Existenz* si es que ha traducido *Dasein* por *existencia* (¿cómo, si no?), le da, sin embargo, una glosa con la que hacerlo, a saber: *tener que ser su ser como suyo*. No es que este ente carezca de un *qué*, sino que su *qué* se reduce a *forma* (a haber de ser su ser como suyo), y, por eso, ese *qué* no es un *sahchaltiges qué*, un *qué* referido a un determinado contenido, como el qué de un árbol o de una estrella (*Ibid.*). Y, por tanto, si nos atenemos a la distinción tradicional entre *essentia* y *existentia*, el ser de este ente (el haber de ser su ser como suyo) es *existentia*, no *essentia*, es decir, no es un contenido material sino que es *forma* (Hegel hablaba del *yo* como *forma* de la universalidad que se tiene a sí misma *por contenido*), y por eso le damos el nombre de *existencia* (*Dasein*) y decimos que su «esencia» está en su *Existenz*, *en haber de ser su ser como suyo*, y por eso también ponemos «esencia» entre comillas, se trata de unas comillas totalmente inofensivas, pero imprescindibles. Y aparte de eso, no hay ningún problema en elegir el término *existencia* (*Dasein*) para nombrar este ente, porque su uso viene además avalado por el lenguaje corriente, al igual que el de *vida*, como ya hemos visto.

Tenemos, por tanto, que la «esencia» del *Dasein*, de la existencia, está en haber de ser su ser como suyo (*Existenz*) a diferencia de las demás cosas que se presentan en el mundo, cuya forma de ser ni consiste en haber de ser su ser como suyo ni en dejar de haber de serlo, sino que en relación con ellas tal cosa no tiene ningún sentido. La forma de ser de este tipo de entes que tienen simplemente el carácter de *cosas existentes* y no más, podemos llamarla *Vorhandenheit*, que en alemán significa *existencia* en el sentido de *cosa existente*, de *res*. La tradición por lo general entendió que *la forma de ser de todo ente* es la de ser una *res*, una *cosa existente*, y es esta comprensión general del ser la que *Ser y tiempo* cuestiona replanteando la cuestión de qué queremos decir cuando decimos ser (Cfr. *SZ*,, § 43). Vea el lector que Heidegger (no sin forzar algo las cosas en alemán, sobre todo en lo que se refiere al último término) está utilizando tres términos *Dasein*, *Existenz* y *Vorhandenheit* para tres nociones distintas para las que en español sólo tenemos un término: *existencia*. Para salir del paso el traductor latino tiene que buscarse alguna *extra-vagancia* lingüística, que acaba permeando toda la traducción, convirtiendo el lenguaje de Heidegger, ya de por sí extravagante y expresionista (*gewaltsam*), en mucho más extravagante aún y a veces en ininteligible. La extravagancia que como traductor me he buscado es ésta: traduzco *Dasein* por *exsistencia*, o por *ser-ahí* cuando Heidegger separa los ingredientes de *Dasein* y dice *Da-sein*; cuando me encuentro con *Existenz* digo *existencia* o empleo la paráfrasis «haber de ser su ser como suyo»; cuando me encuentro con *Ex-sistenz* digo *ex-sistencia*; y cuando me encuentro con *Vorhanden* digo *cosa existente* o «cosa que figura entre las demás cosas como una de ellas» (paráfrasis que asimismo proviene de Heidegger y que, en distintas formas, es abundante en él), sin excluir añadir entre paréntesis el término alemán para evitar equívocos. Evito declarar intraducible el término *Dasein* con guion o sin él, primero, porque sencillamente en ambos casos tiene traducción simple, trivial y obvia, *existencia* o *ser/estar ahí*. Y también porque, cuando en español se dice «*el Dasein*», el término tiende a funcionar gramatical y semánticamente como el término *sujeto*, lo cual suele ser ya de por sí fuente de confusiones (GA, 49, 41). Me atendré estrictamente a esta convención a partir de este momento.

5.3. Traducción correcta de esa proposición inicial del primer capítulo

La única correcta es, pues, que *la «esencia» de la exsistencia consiste en haber de ser su ser como suyo.* Pero habría que

añadir que ésa es la única *antropológicamente* correcta, es decir, que responde a una comprensión antropológica de ella, por más que, para decir esto, Heidegger esté dispuesto (en 1941) a declarar *antropología* toda la filosofía moderna (*GA*, 49, 70 ss). Pero como *Ser y tiempo* no es una antropología filosófica, entender esa proposición así es no haber entendido *Ser y tiempo*. Es la idea de Heidegger. Y entonces ¿cómo hay que entenderla, es decir, cómo hay que traducirla? La respuesta también es muy sencilla: *La «esencia» del ser-ahí está en su ex-sistencia*. Esta es la única comprensiòn *ontológicamente* correcta. La primera traducción es sólo la reducción antropológica de ésta, o la expresión, si acaso, del *solapamiento* de antropología y ontología, pero no la genuina comprensión ontológica.

6. La interpretación ontológica

Hay, pues, que aclararse sobre qué se quiere decir con estas separaciones, es decir, con *ser-ahí* y con *ex-sistencia* (*Da-sein* y *Ex-sistenz*). Y aclararse sobre ello es aclararse sobre la última sección de libro que quedó sin publicar, y, por tanto, según el propio Heidegger, aclararse sobre qué es lo que se quiere decir en el libro. Es repasar otra vez todo el libro, en sus tres rondas temáticas, entendiéndolas no sólo de otra forma, sino como deben entenderse.

6.1. Qué significa ser-ahí

La mejor manera de entender qué se quiere decir con tal separación de los ingredientes del término, dice Heidegger a sus oyentes de 1941 y lo mismo dice después al grupo de psiquiatras del seminario de Zollikon[6], es distorsionar el término pronunciándolo mal en alemán. En alemán *Dasein* se pronuncia más bien *Dásein* con el acento en la primera sílaba, y el término significa *existencia*, o *ser o estar algo ahí*. Pues bien, hay que pronunciarlo mal poniendo el acento en la segunda sílaba y decir *Daséin*, y entonces el término sugiera en alemán no la idea de *existencia*, de estar o ser una cosa ahí, sino de ser un *da*, de ser un *ahí*. Y así esa proposición primera en la que se contiene todo el libro, *la «esencia» del Dasein está en su Existenz*, ha de entenderse y traducirse como *la «esencia» del ser-ahí está en su ex-sistencia*, cuyo sentido en lo que se refiere al

[6] Cfr. Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt 1987, 156. „La traducción francesa de *Dasein* habría de ser no être-*là*, sino être *le là*»

sujeto gramatical de la frase es éste: que la «esencia» del ente que somos sea un *ahí* radica su *ex-sistencia*.

El *ahí* es *Lichtung* (claro), que Heidegger (corrigiendo en el seminario de Zollikon lo sugerido en *Ser y tiempo* (SZ, 133) quiere ver entendido no en sentido de *iluminación* sino en sentido espacial, como *apertura*, como lo *despejado*[7], o, como también decimos en castellano, como *luz*, cuando hablamos de la *luz* de una calle o de lo *abierto* de una calle. El ente que somos se caracteriza por su *comprensión* del ser, y exclusivamente a esto se orienta *Ser y tiempo*: si no se entiende esto, no se entiende *Ser y tiempo* (*GA*, 49, 41); y, ¿qué significa *comprender* o *entender*? En *Ser y tiempo* entender (§ 31) significa proyectar, proyección, *proiectio*, y proyección significa «abrir y mantener abierto lo abierto que se abre, [...] en lo que aquello que llamamos ser (no el ente) queda de manifiesto» (*Ibid.*). Y entonces, cuando al principio de *Ser y tiempo* se dice que la comprensión del ser empieza refiriéndose al ser que la propia existencia humana es, no se está haciendo referencia a la autoconciencia, pues autoconciencia significar algo así como el representarse el propio sí-mismo, que es como eso suele entenderse cuando se pasa por estas páginas, como si el autor no estuviese sino utilizando otra terminología para referirse a lo mismo (GA, 49, 40 s.). No, lo que se está diciendo es que *ser-ahí*, ser un *ahí*, es ser aquello que se viene abierto en su ser.

Y ¿qué es ese ser? Este es el tema de la primera ronda temática de *Ser y tiempo*. Ese ser de la *exsistencia* es el *ser-en-el-mundo*. En el mundo hay hombres, árboles, montañas, y toda clase de cosas existentes. Que el hombre es una de ellas es una trivialidad (aquí un árbol, allí un hombre). Es decir, que la *ex-sistencia* figura como una más entre las cosas existentes en el mundo, es una obviedad, pero también una unilateralidad. Pues que la exsistencia sea ser-en-el-mundo significa otra cosa. Ser-en-el-mundo significa: «de antemano y en cada caso tener abierto el ente en su conjunto y en la totalidad de éste y haberse acerca de (*sich verhalten zu*) aquello que es en esta apertura y con lo que podemos toparnos en ella» (*GA* II, 49, 43). Es decir, las cosas y el hombre mismo como una de ellas están ahí en lo abierto; pero «ser-en-el-mundo significa la constitutiva relación del hombre [...] con esa apertura que es la que le permite tanto el haberse acerca de (*verhalten zu*) lo que se muestra en ella, como el pertenecer a su abrirla o a su mantenerla abierta [...]. Entendiendo su

[7] *Zollikoner Seminare*, 15.

propio ser, entendiendo el ser-en-el-mundo, es en la proyección del ente en conjunto. Por tanto, comprensión del ser no solamente significa que el hombre se entiende en su propio ser, no sólo que además de eso entiende el ser de los demás entes (es decir, esté en ello), sino que en general y de antemano entiende *ser* y es desde esta comprensión del ser desde donde pueda haberse acerca del ente que no es él y del ente que es él» (*GA*, 49, 43).

Y eso es lo que se intentó en *Ser y tiempo* con el análisis del ser-en-el-mundo, «hacer comprensible la esencia del mundo como apertura del ser, es decir, poner al hombre en su proyectar propiamente mundo, o mejor: hacer experimentar ese estar puesto en la proyección de mundo, que es lo que abre mundo» (*GA*, 49, 44). Con toda intención —dice Heidegger— se optó por el análisis del útil como una forma de ser de un ente en que se había pensado poco y que escapa a la consideración del ente como *cosa existente*, como *Vorhandenheit*. Pero quizá por culpa del autor, que no dejó las cosas claras, se malentendió *casi por completo* el análisis que se hacía del útil. El carácter de ser de éste quedaba definido como *Bewandtnis* (SZ, 84). *Bewandtnis* es un término alemán que no tiene traducción al castellano a causa simplemente de que Heidegger lo emplea *a la vez* en dos significados muy distintos que *casualmente* el término puede tener en alemán y que ningún término castellano los reúne. *Bewandtnis* puede entenderse en el sentido de *Bewandtnis mit*, y esto significa *lo que con algo pasa*, la *ratio* de algo. *Bewandtnis* puede entenderse también como sustantivación del verbo *bewenden bei* que puede traducirse por *dejarlo estar*, no darle más vueltas, etc. Que el ser del útil es *Bewandtnis* significa *ontológicamente* que el ser del útil consiste *en venir dejado ser desde aquello para lo que está* (esta habría de ser la traducción de *Bewandtnis* si se quieren verter ambos significados del término) y, por tanto, en el ejercicio de aquello para lo que está.

Pero en lugar de darse cuenta de que todo el análisis fenomenológico del útil tendía a captar la «esencia» del «mundo», es decir, a captar ese *dejar ser*[8] desde la comprensión previa del todo o de un todo, trascendiéndolo, que la *comprensión del ser* comporta, la atención se detuvo más bien en *aquello* que aquí se interpretaba en su carácter de mundo, en el *entorno*, como si el autor hubiese pretendido algo así como establecer un «sistema y clasificación del ente intramundano», cosa que ni se le había pasado por la cabeza. Y así para sorpresa del lector y para sorpresa del autor de que el lector

[8] Cfr *GA*, 2, 113, notas a pie de página.

se sorprenda, el término *zuhanden* casi se esfuma después de haber sido tan minuciosamente introducido. Ya en «La esencia del fundamento» Heidegger llamaba tajantemente la atención sobre este malentendido (GA, 9, 155) y en el curso de 1941 Heidegger bromea con la crítica de que «Heidegger reduce *primariamente* el mundo a pucheros, bieldos, y pantallas de lámparas y cosas así» (GA, 49, 44) (lo *zuhandene*, lo a mano), para después *derivar* de ellos las cosas en la puridad de su carácter de cosas existentes (*vorhanden*), incluso cuando esas cosas son objetos de la ciencia. Todo eso es un malentendido resultante de una «lectura superficial».

6.2. Qué se quiere decir con ex-sistencia

Aclarado más o menos qué se quiere decir con *ser-ahí* en la proposición: *La «esencia» del ser-ahí está en su ex-sistencia*, aclaremos su predicado. *Ex-sistencia* es el término latino que traduce el griego *ex-stasis* que en *Ser y tiempo* se refiere a la *unidad extática del tiempo*. Que el ser se ha *entendido* siempre en la filosofía occidental en términos de tiempo delata que el tiempo es aquello respecto a lo que entendemos algo así como ser. Entender el ente es proyectarlo en su ser, entender el ser es proyectarlo en el tiempo. O lo que es lo mismo: entender el ente que somos que se distingue por ser ontológico es proyectarlo en su ser, lo cual a su vez no podrá ser sino proyectando ese ser en el tiempo. La expresión *comprensión del ser* permanece confusa mientras no se aclare esto. «Y es esto, esta relación entre comprensión del ser y tiempo, lo único que me condujo a una reflexión sobre la temporalidad de la exsistencia [...] ese impulso permanece en pie y es el que sigue articulándolo todo» (GA, 49, 48).

Pues bien, temporalidad de la exsistencia no significa que la exsistencia esté de entrada de otra manera en el tiempo que como lo están los árboles y los planetas. «En el tiempo» el hombre está igual que todas las demás cosas. Tampoco sería decir mucho añadir que el hombre, aparte de estar en el tiempo como todo lo demás, lo está también de otra manera, porque hace uso del reloj; pues lo animales no usan reloj, pero el gallo canta al amanecer y no a las diez de la noche y las golondrinas vienen en primavera y no en navidad. Y aquí Heidegger introduce en sus explicaciones de 1941 una tesis que, en rigor, es la del libro, que ya está expresa allí, pero que en cierto modo subvierte la comprensión que por lo general se obtiene de *Ser y tiempo*. La temporalidad de la exsistencia no es propiamente una determinación exsistencial de ésta, sino al revés, la exsistencia es el modo de producirse (*Zeitigung*) el tiempo. Ésta es la tesis, y lo central.

La variable independiente es el tiempo, no la existencia. No es que el tiempo cuelgue de la existencia como una determinación exsistencial, sino que la exsistencia cuelga del tiempo, y, mientras no se entienda cabalmente así, se estará suponiendo una *cosa existente* (*vorhanden*), un sujeto, el *hombre*, del que colgaría todo lo que en *Ser y tiempo* se dice: «El hombre está efectivamente de otro modo en el tiempo en cuanto al contar con el tiempo conoce y se representa el tiempo *como tal*. Pero ¿por qué conoce el hombre el tiempo *como tiempo*? Porque el hombre no está sólo de otra manera en el tiempo, sino porque el tiempo se ha propiamente acerca de (*sich verhält zu*) el ser del hombre. El tiempo no cuelga de la exsistencia sólo como una propiedad sino que la determina (*Dasein*) como ser-ahí (*Da- sein*) en la medida en que el ser-ahí tiene el carácter de un producirse, de un acontecer. La forma en que el tiempo es, es lo que es determina la forma en que el ser-hombre acontece» (*GA*, 49, 41).

Veamos por qué. El hombre, se decía en *Ser y tiempo*, es *cuidado*, es decir, un ente que, entendiéndose desde posibilidades de sí, va siempre por delante de si y «de este modo es en sí venidero, está viniendo a lo que ya era, a lo sido, y lo está metiendo en el futuro, de suerte que en todo ello está reuniendo futuro y pasado en un presente [...] y así la exsistencia humana está siempre ex-stasiada a lo que viene, al pasado y al presente [...] El tiempo es tiempo porque se produce en cada caso extáticamente. Futuro, pasado y presente no son tramos de una sucesión de *ahoras*, que, *siendo* o *semi-siendo*, ocupada o no ocupada, sea algo existente [*vorhanden*] en alguna parte. Mi ser no está fuera de sí hacia el futuro porque yo tenga una representación del futuro, sino que yo sólo puedo representarme lo futuro porque justo puedo dejar/hacer ser lo futuro, es decir, porque la exsistencia [...] es lo que es en la forma básica de dejar venir a sí lo futuro, es decir, de estar fuera de sí en dirección a ese venir, antes de toda mera conciencia de ello [la cual se funda, por tanto, en los éxtasis que fundan pasado, presente y futuro]» (*GA*, 49, 50).

Y entonces lo que hemos llamado «ser-ahí es producirse (*Zeitigung*) extático del tiempo en la *unidad de los tres éxtasis,* siendo así como queda determinado *como comprensión del ser*, es decir, como proyección del ser, esto es, no siendo sino proyectante, no siendo sino proyectando el ser en el tiempo» (GA, 49, 53). En suma, «a la esencia de la exsistencia como ser-ahí pertenece una comprensión del ser», y esto significa: proyectar el ser en lo abierto a partir de lo cual es conocido y se vuelve cognoscible como ser», y esto abierto no es sino la unidad extática del tiempo (GA, 49, 52). El tiempo del reloj «es el mismo para el hombre y para los planetas. Pero ese

tiempo en el que en forma de medida duran y discurren y pasan los hombres y los planteas brota del tiempo que se produce como ser-ahí, que se produce como ser un ahí (*Da-sein*), el cual ser-ahí es, ciertamente, la base sobre la que está construido el ser-hombre, pero que no viene obrado ni realizado por el hombre» (GA, 49, 51).

«En el círculo de cuestiones de *Ser y tiempo*, *Existenz* no puede, por tanto, significar sino ex-sistencia [...] El *ser-ahí* en que la comprensión del ser consiste no es sino un estar «fuera de sí» en la *apertura* extática del tiempo. Ex-sistencia es no estar en otro sitio que en el quedar extáticamente expuesto a lo abierto» (GA, 49, 53). Así pues, que la «esencia» de la esencia del *Dasein* esté en su *Existenz* no puede significar en *Ser y tiempo* sino que *la «esencia» del ser-ahí* como comprensión del ser *está en la ex-sistencia.* Reducir ello a que la «esencia» de la *exsistencia* está en *haber de ser como suyo*, porque que el hombre es un ente al que esencialmente le es cuestión (le va) su propio ser, es quedarse a oscuras de casi todo ello.

7. Radicalizando lo dicho

Si la «esencia» del ser-*ahí* está en la ex-sistencia y ésta no es sino el producirse el tiempo en su unidad extática, y la temporalidad no es una propiedad que cuelgue de la exsistencia (*Dasein*) sino que la exsistencia cuelga de ella, y el ser-ahí como comprensión del ser es la forma en que lo abierto de esa unidad extática es lo que es, entonces «este ser-ahí se llama *humano* no porque se funde en el hombre o porque esté hecho de la materia del hombre, sino a lo sumo porque *el* hombre está asignado al ser-ahí a fin de estar en él sin cesar de andar a vueltas con el ser del ente», que es lo que en *Ser y tiempo* se llamó *cuidado* (GA, 49, 61).

«Y decimos *el hombre*, esto es, una humanidad histórica [...] Pero no toda humanidad histórica está asignada a mantenerse en el ser-ahí y a haberse desde ello con el ser del ente[...] En la historia occidental lo que aquí hemos llamado ser-ahí es algo de lo que no se ha hecho experiencia porque desde antaño la humanidad occidental se ha entendido e interpretado a sí misma y al ente en conjunto en el sentido de la verdad que nosotros designamos con el nombre de *metafísica* [el proyectar el ente en su ser, entendido ese *ser* como *ser una cosa existente*, *Vorhandenheit*][...] Y es que el ser-ahí, el *Da-sein*, no es una propiedad o aditamento de cualquier hombre que pueda haber [...] Y porque el ser- ahí no es una propiedad o aditamento de cualquier hombre que pueda presentarse ahí, sino porque a lo sumo sólo el hombre venidero puede en cada caso encontrar en el

ser-ahí una base de su esencia, [por más que la referencia al ser sea necesaria incluso para vivir en el olvido del ser] resulta que, cuando en *Ser y tiempo* se habla de «exsistencia humana», la expresión puede dar lugar a malentendidos. *El termino ser-ahí, ha de usarse en términos absolutos* (es decir, sin referirlo ni atribuirlo a nada ni a nadie), porque ese nombre se refiere a algo que nunca coincide con el ser-hombre, sino a algo que es superior al hombre si es que aquí se puede hablar de superior o inferior» (GA, 49, 62).

7.1. El ser mismo

Y así, «de la proyección del ser que distingue a la esencia del ser-ahí [el proyectar el ser, el entender ser, en lo abierto de la unidad extática del tiempo] y, por tanto, del ser-ahí mismo se dice que es una proyección arrojada, una *iectata proiectio*, o un ser-ahí arrojado, *geworfen*. Y eso quiere decir: no es una proyección humana la que convierte al ser en ser, en el sentido de que el sujeto humano se forjase una manera de ver el ser, sino que el *pro-yecto*, la *pro-yección* se pone en lo abierto de suerte que, en tal ponerse, es algo *echado*, es decir, algo que viene determinado y templado por aquello que ella proyecta y por aquello respecto a lo que ella tiene que proyectar. *Es el ser mismo y sólo el ser* el que puede determinar la proyección del ser, determinarla, digo, en su verdad [en el venir el ser a lo abierto de la unidad extática de la temporalidad, cuya forma de ser es el ser- ahí como comprensión del ser], y la esencia de esa verdad» (GA, 49, 68).

Pero entonces, ¿cómo se relacionan ser y tiempo? Respuesta: «El tiempo es sólo el pronombre del nombre que es la verdad del ser» [verdad del ser, es decir, el proyectarse de éste en lo abierto]. *De éste*: siempre genitivo subjetivo, no objetivo.

8.. Humanidad resuelta, y «esencia» entre comillas»

El hombre asume el ser-ahí *decidiéndose*. Por eso en *Ser y tiempo* se dice que el ser-ahí es en cada caso el *mío*; pero a eso no parece llamado todo hombre o no todo hombre es capaz de tal *resolución*. Por tanto «el ser ahí que se distingue por su relación con el ser, recibe la determinación de su «esencia» del ser mismo y ello no sólo en el aspecto de que sea desde el ser desde donde se decide qué sea el *ser-ahí* «(por tanto, el ser-qué, la esencia del mismo). Sino que más bien es también desde el ser desde donde se determina el *concepto* de esencia (la esencialidad de la esencia). Pues la esencia, en sentido nominal, no es sino la forma en que algo es. Y todo concepto de esencia nace de una proyección del ser de lo que fuere.

Ahora bien, como por lo que se pregunta en *Ser y tiempo* es por la verdad del ser [es decir, por el ámbito de proyección en el que algo así como *ser* viene a lo abierto (*lichtet*)], el concepto tradicional de esencia o esencialidad se vuelve aquí cuestionable, pues se remonta a la interpretación tradicional del ser como *idea* y *koinón*. Y por eso en la formulación del principio: *La «esencia» del Dasein está en su Existenz* el término «esencia» va entrecomillado. La comprensión del ser es la proyección echada por el ser a su verdad (a la verdad de éste). No es el ser el que pertenece a un sujeto humano, sino que el entender, *ver-stehen*, el estar en lo abierto en cuanto *Wesung* de la apertura, es decir, en cuanto la forma que la apertura se da para ser lo que es, pertenece a la esencia del ser» (GA, 49, 69). (El término *Wesen*, *esencia*, conforme a la propia glosa de Heidegger, puede traducirse como *el modo en que una cosa es lo que es*; a partir del sustantivo *Wesen* Heidegger se inventa un verbo, *wesen*, esenciar, cuya mejor traducción sería entonces: *el estar siendo algo lo que es en el modo que fuere*; y el término *Wesung*, otra innovación terminológica de Heidegger, ha de entenderse, por tanto, como «acción y efecto de ello» y, así, *Wesung* puede traducirse como *el darse (la apertura) la forma en la que ella es lo que es*).

8.1. **Heidegger y la Ilustración**

Pero entonces aquí cobra particular importancia lo dicho más arriba: «El ser-ahí no es propiedad ni aditamento de cualquier hombre que se presente, sino que a lo sumo sólo el hombre *venidero* podrá encontrar en cada ser-ahí un fundamento de su esencia… El ser-ahí no es nada que una humanidad pueda asumir sin decisiones». Y toda humanidad parece *llamada* a tal resolución, aunque sólo la que se *resuelve* ocupa lo abierto en su carácter genuino, es decir, en la proyección misma del ser en el tiempo, en una *reinvención* del sentido *en absoluto*, en una nueva (y vaga) verdad, para la que en definitiva esa humanidad es una humanidad *elegida* (o más bien, *elegida a ser llamada*).

Aquí queda entonces destruido aquello que desde la perspectiva de una «anterior verdad del ser», desde la metafísica ilustrada, o (digamos) desde la «ontología» de Kant, puede llamarse el universalismo de la cultura ilustrada. El sentido del ser moral era el proyectarse éste sobre la libertad, y lo mismo el del ser cognoscente, siendo la libertad, clave de la razón pura teórica y práctica[9],

[9] KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, V, 3 s.

la esencia de la verdad misma tanto del ser práctico como teórico. Textos como «El concepto de tiempo» (1924), *Ser y tiempo* (y el curso de 1927), «La esencia del fundamento» y aun «La esencia de la verdad», o cursos como «Sobre la esencia de la libertad humana» (1930) contenían (a veces pese al propio Heidegger) la mejor interpretación de la noción de libertad trascendental de Kant y de la idea de la existencia como fin en sí, que iba mucho más allá de Kant y que constituía así la mejor glosa de las bases de la razón ilustrada[16]. Condición de ello era interpretar la proposición fundamental en el sentido de que *La «esencia» de la exsistencia está en haber de ser su ser como suyo* e interpretar esto último en términos de la autotrascendencia de la existencia. Pero cuando la interpretamos en el sentido de que *La «esencia» del ser-ahí está en su ex-sistencia*, *Ser y tiempo* contiene (o parece contener, o no excluir) una casi completa destrucción del universalismo de la razón ilustrada (sustituido por no se sabe bien qué vaga verdad de los *resueltos* a los que quedaría revelada así la «esencia» ya no compartida sin más por toda humanidad), o se muestra capaz de borrar lo más básico de cualquier universalismo de la razón teórica y de la razón práctica. *Ser y tiempo* es ambas cosas, pero sin ningún criterio interno con el que discernirlas, sin ningún criterio interno que permita elegir una semántica y no la otra. Leído como Heidegger exige que se lea, es radicalmente equívoco. Una equivocidad que, como las comillas entre las que queda el término «esencia», dista de ser inofensiva.

[16] Cfr. JIMÉNEZ REDONDO, M., *Der kategorischer Imperativ in Begriffen von* Sein und Zeit, *Dia-logos*, 2 (2002), 35-70.

El tránsito hacia un nuevo comienzo: la metafísica del Dasein (1927-1930)

François Jaran
Universidad de Valencia

La figura de Martin Heidegger se asocia con dos programas filosóficos más o menos definidos: el de un joven y ambicioso filósofo que quiere limpiar el prestigio perdido del cuestionamiento ontológico y el de un pensador maduro que ha desenmascarado la ingenuidad de sus jóvenes aspiraciones y propone ir más allá del filosofar tradicional o de lo que entonces llama «la metafísica». El «tránsito» o el «giro» entre estas dos épocas —entre, digamos, *Ser y tiempo* (1927) y la *Carta sobre el «humanismo»* (1947)— siempre fue objeto de mucha especulación.

Con la publicación desde 1975 de una gran cantidad de textos situados entre estas dos fechas, es hoy posible seguir el recorrido intelectual heideggeriano en cada uno de sus sobresaltos. Una de las sorpresas mayores fue sin lugar a dudas el desenterramiento a partir de 1989 de un proyecto filosófico totalmente inédito, el del «pensamiento del acontecimiento» (*Ereignis-Denken*) que empezó a gestarse en el año 1932[1] y cuya huella se sigue hasta el año 1944[2]. Este pensamiento pretende inaugurar un «nuevo co-

[1] «Desde la primavera de 1932 están fijados las líneas fundamentales del plan que, en el esbozo "*Vom Ereignis*", alcanza su primera forma» (GA 67, 424). Y un poco antes: «Lo más importante para entender el desarrollo de la pregunta desde *Ser y tiempo* son las lecciones a partir de 1930/31 (*La fenomenología del espíritu de Hegel*)» (*ibid.*, 422). Siempre hemos utilizado, cuando existen, las traducciones españolas aunque en muchos casos tuviéramos que modificarlas levemente. Indicamos la referencia a la página de la traducción española después de una barra oblicua solamente si la paginación original no está indicada en la edición española.

[2] A este proyecto pertenecen de manera esencial los tomos 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73.1 y 73.2 de la *Gesamtausgabe*. La publicación del tomo

mienzo» al tomar distancias de una forma más radical que en *Ser y tiempo* con la «ontología tradicional» entonces pensada como la consecuencia del primer descubrimiento del ser inaugurado por Parménides.

Otra sorpresa de tamaño considerable fue la que constituye el proyecto de una «metafísica del *Dasein*» que a lo largo de casi cincuenta años no fue más que el título de algunos capítulos de la última sección de la obra *Kant y el problema de la metafísica* publicada en 1929[3]. Para saber qué ocurrió desde la «repetición de la pregunta por el ser» de *Ser y tiempo* y la «superación de la metafísica» iniciada con el pensar del *Ereignis*, debemos prestar atención a este proyecto que Heidegger elaboró entre 1927 y 1930. Aquí, no se trata todavía de superar (*überwinden*) la metafísica, ni de alcanzarla (*einholen*) (GA 94, 45) o de adelantarla (*überholen*) (GA 33, 82), sino más bien de «retomar» (*wiederholen*) el problema de su fundamentación. Veamos en qué consiste.

1. El proyecto de una «metafísica del Dasein»

Los años que siguen la publicación de *Ser y tiempo* atestiguan una curiosa transformación en el uso del vocabulario filosófico. Antes de 1927, Heidegger no evoca nunca el concepto de «metafísica» sino para tomar ciertas distancias con ella y utiliza el de «transcendencia» solamente con el sentido que se le atribuye en el neokantismo o en la fenomenología. Los textos escritos durante la década anterior a la publicación de *Ser y tiempo* toman el concepto de metafísica como un mero sinónimo de «superstición y dogmatismo sin la más mínima posibilidad ni siquiera apuntada de plantear cuestiones e investigar» (GA 63, 3). Podemos pensar que la razón de la reticencia en el uso del vocabulario metafísico hasta *Ser y tiempo* se debe no solamente a su uso en una cierta filosofía «popular» (GA 28, 22; GA 29/30, 63), sino también a las

72, *Die Stege des Anfangs (1944)*, concluirá este ciclo centrado en la idea de *Ereignis*.

[3] Desde 1975, se han publicado todos los cursos de esta época (el último *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* del semestre de verano 1932, publicado en 2013). A este conjunto de lecciones hay que añadir otros textos de esta época que siguen apareciendo como el primer tomo de los *Cuadernos negros* fechado en 1931 (*Überlegungen II-VI. Schwarze Hefte* 1931-1938, GA 94, publicado en 2014), algunos seminarios (GA 83, GA 84.1 y GA 86 publicados en 2012, 2013 y 2011 respectivamente), así como las conferencias dadas entre 1915 y 1932 publicadas este año (*Vorträge. Teil I: 1915-1932*, GA 80.1).

repercusiones todavía sensibles del ensayo de Husserl de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, donde se defiende que la filosofía no necesita tanto de una resurrección de la metafísica como de una primera fundación como ciencia estricta (Greisch 1993: 178). Para entender esta transformación, podemos evocar también la voluntad de ruptura con una cierta tradición teológica en la cual había crecido Heidegger y de la cual intentaba entonces alejarse, prefiriendo el vocabulario ontológico al metafísico (Barash 2003: 157 y sigs.). Esto último explicaría de hecho que los primeros textos de Heidegger —redactados antes de su ruptura con el catolicismo de 1919[4]— hablen de una manera más bien positiva de la metafísica. Un texto corto de 1915 («El concepto de tiempo en la ciencia histórica»), por ejemplo, valora positivamente una cierta «tendencia a la metafísica» que nos podría liberar de la teoría del conocimiento (GA 1, 415) y la tesis de habilitación de 1916 se cierra sobre un apunte programático según el cual «*a la larga, la filosofía no puede prescindir de su óptica auténtica, es decir de la metafísica*» (GA 1, 406). Pero para que esta «promesa» encuentre un real eco en la obra de Heidegger, habrá que esperar más de una década, es decir el curso del verano de 1928 donde Heidegger sentencia que «ha llegado el momento (...) de atreverse a dar un paso adelante en la auténtica metafísica» (GA 26, 165).

Como sabemos, la «metafísica» aparecía desde la primera línea de la primera página de *Ser y tiempo*, pero con comillas, la forma preferida que Heidegger tiene para establecer una cierta distancia entre lo que indica una palabra en el discurso filosófico y lo que *debería* indicar. El libro se abre con la frase siguiente: «Hoy [la] pregunta [por el ser] ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la 'metafísica'» (SZ, 2). La voluntad heideggeriana de despertar la pregunta por el ser se opone, pues, a la «metafísica».

Los metafísicos de «nuestro tiempo» a los cuales Heidegger hace referencia son algunos autores —como Nicolai Hartmann, Georg Simmel o Peter Wust[5]— que intentaron a principios del siglo XX desafiar la prohibición supuestamente kantiana y reivindicar

[4] «El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el sistema del catolicismo me resulte problemático e inaceptable» (Carta a Engelbert Krebs de 1919 citada en Ott 1988: 106/118).

[5] Y sus obras respectivas: Hartmann, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin, De Gruyter, 1921), Simmel, G., *Zur Metaphysik des Todes* (en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1910-

una «resurrección de la metafísica». Estos autores se atribuyen el vocablo «metafísica» para hacer todo menos replantear la pregunta por el ser, tarea que debería, en principio, ser la más urgente de toda empresa metafísica. De ahí que *Ser y tiempo* hable siempre de la metafísica poniéndola entre comillas (SZ, págs. 2, 21, 22 y 56), indicando de forma sutil que todavía cabe esperar el surgimiento de una metafísica legítima que se haría cargo de su tarea básica. Esta metafísica pensada en 1916 como la «óptica auténtica» de toda filosofía, Heidegger plantea fundamentarla desde el final del año 1926, nada más terminar la redacción de *Ser y tiempo*. En el invierno de 1926/27, en efecto, Heidegger imparte una asignatura que lleva como título *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Es en este curso donde encontramos la primera mención de un concepto positivo de metafísica en una década. Por vez primera, la pregunta por el ser es presentada como una pregunta no solamente ontológica sino *propiamente metafísica*, pero en un sentido que hemos de oponer a la «metafísica vulgar» y «no científica» que trata «ónticamente» de Dios y del fundamento del mundo (GA 23, 7). La metafísica de la cual habla Heidegger sería una metafísica «científica», muy cercana a la que Kant elaboró en su *Crítica de la razón pura* (GA 23, 7; GA 24, 23). De esta manera —y aunque Heidegger todavía no indique nada preciso acerca del contenido de dicha metafísica—, este curso inaugura la asociación pasajera entre el pensamiento heideggeriano y la metafísica, asociación que terminará unos cinco años más tarde en un curso que lleva el título *Hegels Phänomenologie des Geistes*, impartido en el invierno de 1930/31.

Entre estas dos fechas, Heidegger hablará de su proyecto filosófico como de una «metafísica del *Dasein*»[6]. El término no indica en absoluto un rechazo a la «ontología fundamental» o a

1911/1, 57-70) y Wust, P., *Die Auferstehung der Metaphysik* (Leipzig, Meiner, 1920). Véanse SZ, 59, 208, 248 y 249.

[6] La expresión aparece por primera vez en el semestre de verano de 1928 (GA 26, 125) y por última en el semestre de verano de 1930 (GA 31, 206). Referencias ulteriores y menos felices pueden encontrarse también en una carta de Heidegger a su mujer del 19 de marzo de 1933 (*«Mein liebes Seelchen!» Briefe Martin Heidegger san seine Frau Elfride. 1915-1970*, Múnich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005) donde evoca la «metafísica del *Dasein* alemán» o en los *Cuadernos negros* donde escribe, en el otoño de 1932, que «la *metafísica del Dasein* debe, según su más intima estructura, ahondarse y llegar a convertirse en una *Metapolítica "del" pueblo histórico*» (GA 94, 124). Otras referencias —todas retrospectivas— al proyecto de una metafísica del *Dasein* pueden encontrarse aquí: GA 48, 261; GA 66, 386; GA 67, 107 y 125; GA 73.1, 338 y

la «analítica existencial» presentadas en *Ser y tiempo*, pero sí una especie de reforma que permita subrayar más decididamente la pertenencia del replanteamiento de la pregunta por el ser a la gran tradición metafísica. La metafísica del *Dasein* es entonces el título de una metafísica «en la cual se presenta la relación originaria de la pregunta acerca de la esencia del ser humano con la metafísica» (*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, GA 80.1, 218).

La metafísica que presenta Heidegger a finales de los años 1920 es una metafísica «del *Dasein*», una expresión que Heidegger considera «positivamente ambigua» (GA 3, 231/194) en la medida en que, entendida la expresión como *genitivo objetivo*, designa (1) el análisis *metafísico* de la existencia humana, pero también (2) la metafísica que se funda en tal análisis. Entendida como *genitivo subjetivo*, la metafísica del *Dasein* es también (3) la metafísica que acontece como *Dasein*, que pertenece al *Dasein* y que constituye su esencia[7]. Como afirma entonces en *¿Qué es metafísica?*, la metafísica «no es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo» (GA 9, 122; véase también GA 3, 242/203).

De ahí que el fenómeno central con el cual Heidegger empezará este recorrido metafísico sea el de la «transcendencia del *Dasein*», un fenómeno que evoca la superación del ente hacia su ser y que, según él, encontramos en el sentido más originario de la expresión τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Inspirándose en la tesis kantiana de una *metaphysica naturalis* y de sus esfuerzos por pensar la metafísica a partir de la naturaleza humana, Heidegger redefine la esencia del *Dasein* de tal modo que haga hincapié en su «disposición natural» hacia la metafísica. El fenómeno de base del estudio metafísico de la existencia humana será para Heidegger el hecho de que todos los comportamientos del *Dasein* son precedidos y

402; GA 88, 119 y GA 95, 337. Para un retrato completo de este proyecto de una «metafísica del Dasein», referimos el lector a Jaran 2010a.

[7] En un texto publicado recientemente y redactado después de 1932, Heidegger afirma que la expresión se debe entender solamente en este tercer sentido, es decir el del genitivo subjetivo (*Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, 338). Pero a finales de los años 1920, Heidegger prefiere insistir sobre la «ambigüedad positiva» que hemos subrayado: «La expresión es ambigua en un sentido positivo. La metafísica del *Dasein* no es solamente la metafísica que trata del *Dasein*, sino también la metafísica que se realiza *como Dasein*» (GA 3, 231/194).

así posibilitados por un cierto rebasamiento (*Überstieg*) del ente que la metafísica puede y debe hacer explícito. Como afirmará Heidegger en el tratado *De la esencia del fundamento*, la metafísica está íntimamente ligada a una reflexión renovada acerca de la transcendencia:

> A una concepción más radical y más universal de la esencia de la trascendencia le tiene que acompañar necesariamente una elaboración más originaria de la idea de ontología y, por ende, de la de metafísica. (GA 9, 140).

Pero, ¿en qué consiste este rebasamiento que Heidegger llama transcendencia?

Esta «transcendencia originaria» (*Urtranszendenz*) (GA 26, págs. 170 y 194) —que Heidegger opone a los conceptos «derivados» de transcendencia que son el teológico y el epistemológico (GA 26, 206)— no consiste en un mero dirigir-se-hacia el ente como en el caso de la intencionalidad husserliana que Heidegger califica de «transcendencia óntica», sino en un rebasamiento del ente hacia su ser y que constituye el «acto originario» (GA 27, 214/228) del *Dasein*. Como escribe Heidegger,

> la transcendencia no es un comportamiento posible (entre otros posibles comportamientos) del *Dasein* respecto de otros entes, sino la constitución fundamental de su ser, sólo gracias a la cual puede comportarse respecto de los entes. (GA 26, 211).

El encuentro con el ente que tiene lugar en el mundo —con las piedras, las herramientas, los animales, los demás y conmigo mismo— depende así de que el *Dasein* haya rebasado previamente el ente respecto del cual se está comportando. Para que uno se pueda topar con entes dentro del mundo, hace falta que previamente se hayan hecho manifiestas al *Dasein* las estructuras ontológicas fundamentales del ente, tanto para el ente que no es a la medida del *Dasein* como para el que sí lo es (en este último caso, tanto el mío como el de los demás). Dentro del proyecto de la metafísica del *Dasein*, Heidegger presenta la transcendencia del *Dasein* como el fundamento de la comprensión del ser, del ser-en-el-mundo, de la verdad, del ser-arrojado, de la diferencia ontológica, etc., es decir de todas las estructuras metafísicas fundamentales que *Ser y tiempo* ya había puesto de relieve. En este sentido, el concepto de transcendencia será el concepto central de este «episodio» metafísico como también lo fue la comprensión del ser para la ontología fundamental o el ser-interpretado (*Ausgelegtheit*) para la hermenéutica de la facticidad.

2. ¿En qué consiste la metafísica?

Podríamos considerar este interludio metafísico como una especie de desliz en la carrera académica heideggeriana. Podríamos pensar que Heidegger no se dio cuenta realmente de lo que significaba entregarse a la metafísica, sobre todo si leemos los textos de estos años desde la interpretación posterior que éste hará de la tradición metafísica y de su manera de condenar al olvido la pregunta por la verdad del ser. Podríamos pensar que por no haber descubierto todavía la estructura propia y circular de toda metafísica —la «onto-teológica»— Heidegger hubiera caído bajo su hechizo, aunque sólo fuese por un momento corto. Pero los textos de estos años no son los de un principiante. Heidegger entra en su *acmé* y produce textos que todos los especialistas de Heidegger reconocen como del más alto nivel filosófico. ¿Cómo explicar que el momento de esplendor del pensamiento heideggeriano sea inscrito bajo los auspicios de la metafísica, esa gran responsable del olvido del ser que Heidegger buscará «superar» unos pocos años después?

Lo más intrigante de esta historia es seguramente que, además, Heidegger ya había descubierto que todo pensar metafísico estaba constituido «onto-teológicamente». La terminología de la «onto-teología» —de origen kantiano[8]— no apareció, cierto es, antes del invierno 1930/31[9], pero su idea está presente en textos anteriores. Más allá de los «cuentos retrospectivos» que Heidegger se inventará de mayor —según los cuales hubiera descubierto la estructura onto-teológica hacia 1911, siendo todavía estudiante (*Mi camino en la fenomenología*, GA 14, 94)—, se puede fechar el descubrimiento de la tesis de la constitución onto-teológica de toda metafísica en los años decisivos 1924/25 cuando Heidegger se enfrenta con el *Sofista* de Platón y termina colocando la pregunta por el sentido del ser en el centro de todas sus preocupaciones filosóficas, por delante de la pregunta acerca de la vida fáctica[10].

La tesis de Heidegger aparece inicialmente como reacción a la interpretación que Werner Jaeger presenta en su obra *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923)

[8] *Crítica de la razón pura*, A 632/B 660.

[9] GA 32, 141-144 y 183. Algunos anexos a la conferencia *Hegel und das Problem der Metaphysik* de marzo de 1930 (GA 80.1, 321-325) dejan suponer que el concepto pudo aparecer unos meses antes. Pero es muy posible que estos anexos se hayan añadido en una fecha ulterior.

[10] Sobre este transito en cuanto al objeto de la investigación filosófica, véase Frede 2003: 80 y sigs.

y según la cual la aparente contradicción sobre la naturaleza de la πρώτη φιλοσοφία puesta en evidencia por Paul Natorp en 1888 no sería más que la consecuencia de una redacción diferida en el tiempo de la serie de textos conocidos bajo el título de *Metafísica*. Según Jaeger, Aristóteles habría empezado su carrera considerando los problemas metafísicos desde el punto de vista platónico y teológico (*Metafísica*, libros XII, XIII y XIV) y habría evolucionado hasta considerar las preguntas ontológicas como las verdaderas cuestiones metafísicas (libros VII, VIII y IX)[11]. Heidegger contesta a esta lectura diciendo que el apuro señalado por Natorp —y al cual intentan remediar *Metafísica*, VI 1 y XI 1-8— no se puede resolver mediante una lectura cronológica y filológica de la obra de Aristóteles en la medida en que constituye un apuro propio del pensamiento metafísico mismo:

> Esta idea de la filosofía primera tal y como Aristóteles la caracteriza, en cuanto ciencia originaria del ente, se solapa en su obra con otra ciencia fundamental, la que caracteriza como θεολογική, de tal forma que tenemos:
>
> πρώτη φιλοσοφία [:]
>
> [1] θεολογική
>
> [2] Ciencia que examina el ὂν ᾗ ὄν.
>
> Más tarde se ha llamado a esta última «ontología». Aristóteles no conocía esta expresión. Para la ciencia que examina el ὂν ᾗ ὄν, Aristóteles emplea la expresión πρώτη φιλοσοφία. Así, tanto la *teología* como la *ontología* pueden pretender constituir la πρώτη φιλοσοφία. (...).
>
> Se ha intentado una conciliación entre ontología y teología en Aristóteles, con el fin de obtener una 'visión aristotélica del mundo redonda'. En vista de la comprensión del asunto, este camino no da resultados. (GA 19, págs. 221-222).

En sus cursos a partir de entonces, Heidegger responderá a la interpretación de Jaeger que la contradicción contenida en el libro de Aristóteles no es una contradicción propiamente aristotélica, sino una contradicción que yace en el centro de todos los grandes sistemas metafísicos desde Platón hasta Hegel[12]. Esta respuesta de

[11] Sobre todo esto, véase Jaran 2006.

[12] Véanse: «Se puede seguir la huella de este desdoblamiento más adelante en la Edad Media y en la ontología moderna. (...) En Platón [teología y ontología] son todavía completamente *promiscue*; son en él aún mucho menos elucidadas que en Aristóteles; sin embargo, Platón se mueve en realidad ya en estas dos dimensiones» (GA 19, 222); «Por ello no es un azar que la ciencia del ser en un sentido importante se oriente al ente *qua* Dios. Esto es así hasta

una fuerza y de una violencia increíbles marcará la obra entera de Heidegger que intentará a partir de entonces entender esta tensión íntima de la metafísica, no en historiador de la filosofía sino más bien en filósofo[13]. En sus clases y escritos como *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger intentará dar respuesta a esta tensión que habitaría todo pensar metafísico.

El preguntar metafísico en general, explica Heidegger, se define como un intento de responder a las preguntas más fundamentales del conocimiento humano. Pero «fundamental» puede entenderse de dos maneras: puede tratarse de lo más importante y también puede tratarse de lo más general. Así, la metafísica interroga siempre al ente de dos maneras: según su primacía (preguntando por el ente más elevado en el seno del ente) y según su universalidad (preguntando por lo que hace del ente un ente, es decir su entidad o su ser). Según la interpretación que ofrece Heidegger en los años 1920, Aristóteles habría vislumbrado el problema de la copertenencia de los dos órdenes de cuestión, pero no habría podido adueñarse de él. Su supuesta solución (la πρώτη φιλοσοφία es «universal de este modo: por ser primera», καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη[14]) no sería más que el signo de que Aristóteles conocía el problema pero no pudo darle una solución a su altura. Los dos ejes del cuestionamiento metafísico han sido claramente identificado por Aristóteles, pero el problema de la unidad de las dos preguntas no ha podido ser tratada de forma adecuada:

> El concepto doble de ciencia fundamental no es un apuro (*Verlegenheit*) ni el colocar juntos dos puntos de partida distintos

tal punto que ya Aristóteles a la πρώτη φιλοσοφία, a la filosofía primera, la llamó θεολογία. (...) Una vez más, aquí se hace patente el hecho notable de que siempre, tanto en la filosofía pre-kantiana como también en la post-kantiana y en su grado máximo en Hegel, el problema del ser en general ha estado unido estrechamente al problema de Dios, o sea, a la determinación de su esencia y a la demostración de su existencia» (GA 24, 38).

[13] Así hay que interpretar la mordaz observación del verano de 1928 referidas otra vez a Jaeger: «¿Es la metafísica lo viejo y la ontología lo nuevo? ¿Se produce un desarrollo que va de la una a la otra? Estas cuestiones no pueden resolverse sólo mediante una interpretación histórico-filológica; por el contrario, esta última necesita ser guiada por una comprensión de los problemas que esté a la altura de la tradición» (GA 26, 17). En la traducción española de este texto, ha desaparecido por error la referencia a Kant (capítulo «Del ideal transcendental» de la *Crítica de la razón pura*) que Heidegger considera como necesario para «lograr primero una comprensión de este tipo».

[14] Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo, Madrid, Gredos, 2008, VI 1, 1026 a 31.

> que no tienen nada que ver el uno con el otro, sino siempre una necesidad del problema que proviene del asunto mismo —un problema que Aristóteles no dominó y que como tal ni siquiera formuló, lo que explica que cayó más tarde por completo en el olvido. (GA 22, 180).

Y es precisamente este problema lo que constituye el corazón del cuestionamiento metafísico que Heidegger hace suyo a finales de los años 1920. Pensar la metafísica como el acontecimiento fundamental en el *Dasein* no es otra cosa, para Heidegger, que buscar de qué manera brota desde dentro de la existencia humana esta tensión entre lo universal y lo primero. La metafísica del *Dasein* responderá a la pregunta buscando en el mismo acontecimiento de la existencia humana el origen de este desdoblamiento. Para entender de qué manera Heidegger pretende dar respuesta a esta tensión propia del pensamiento metafísico que le obliga a plantear teológicamente los problemas ontológicos y ontológicamente los problemas teológicos, empezaremos por hacer una breve reseña de los textos en los cuales Heidegger identifica con claridad a qué podría corresponder dicho desdoblamiento en su propio pensamiento.

3. La constitución onto-teológica de la metafísica del Dasein

Según la conferencia *¿Qué es metafísica?*, la metafísica se caracteriza como el preguntar que se dirige «más allá del ente a fin de recuperarlo para el conceptuar *en cuanto tal* y *en su conjunto*» (GA 9, 118). Esta caracterización de la metafísica que la piensa como desdoblada entre (1) una pregunta «ontológica» acerca del ente en cuanto tal (*das Seiende als solches*) y (2) una pregunta «teológica» acerca del ente en su conjunto (*das Seiende im Ganzen*) es la manera que tiene Heidegger de pensar la estructura de toda metafísica a finales de los años 1920, pero también más adelante cuando escribirá sobre la constitución onto-teológica de la metafísica y su superación[15]. Lo que no deja de sorprender es que esta estructura sobre todo conocida por estigmatizar la circularidad del pensamiento metafísico y su incapacidad de plantear la pregunta por la verdad del ser se utilice en el proyecto de la metafísica del

[15] «Pero la ontología y la teología son "logías" en la medida en que indagan el ente en cuanto tal (*als solches*) y fundamentan el ente en su conjunto (*im Ganzen*)» (*La constitución onto-teológica de la metafísica*, GA 11, 66). Véanse también *Introducción a «¿Qué es metafísica?»* (GA 9, 378) o *La tesis de Kant sobre el ser* (*ibid.*, 449).

Dasein como manera de caracterizar el pensamiento metafísico *auténtico*. A finales de los años 1920, este desdoblamiento se entiende como una cuestión esencial de la filosofía sobre todo porque se ha dejado sin resolver el problema de su unidad. En el *Kantbuch*, por ejemplo, Heidegger escribe:

> Lo que en la antigüedad, por último en Aristóteles, fue el problema de la πρώτη φιλοσοφία, del filosofar verdadero, se consolidó en forma de disciplina bajo el nombre de «ontología». La pregunta por el ὂν ᾗ ὄν (por el ente en cuanto tal), se mantiene en una conexión muy oscura con la pregunta por el ente en su conjunto (θεῖον).
>
> El nombre de metafísica designa una concepción en la cual son problemáticas no solamente las dos direcciones fundamentales de la pregunta por el ente, sino también su posible unidad. (GA 3, págs. 220-221/186).

La metafísica del *Dasein* seguirá ella misma las huellas de la estructura doble de la metafísica al intentar pensar más radicalmente —es decir, sacando a la luz sus raíces— los problemas que la metafísica tradicional no ha hecho más que entrever. La metafísica se convierte, pues, en «el título de un problema» que puede formularse así: «¿en qué consisten estas direcciones de cuestionamiento: ὂν ᾗ ὄν — θεῖον? Son la una al lado de la otra de forma accidental o van juntas de manera esencial y en sí?» (GA 28, págs. 34 y 35). Al lado de los problemas propiamente ontológicos que Heidegger presenta en la introducción a *Ser y tiempo*, se abre ahora un espacio para un cuestionamiento «teológico» o más bien «teiológico» donde el ente no se aborda preguntando acerca de su ser o de su entidad, sino acerca del hecho de que forme un conjunto, un todo, pero sin reducir —como se ha hecho a lo largo de la historia— esta investigación a una interrogación acerca del fundamento del ente. Como veremos, para Heidegger, hay algo en la pregunta aristotélica por el θεῖον que ha desaparecido en su conversión en una pregunta acerca del θεός. La cuestión central del proyecto de una metafísica del *Dasein* será, pues, encontrar el enlace entre esta cuestión acerca del ente en su conjunto y la otra, acerca del ente en cuanto tal. Numerosos pasajes de esta época —algunos bien conocidos, otros menos— manifiestan la voluntad de Heidegger de retomar el problema de la unidad del pensamiento metafísico.

Los dos primeros textos que nos servirán de apoyo provienen del curso del semestre de verano de 1928 en el cual Heidegger traza paralelismos entre la división aristotélica de la metafísica y algunas divisiones que existen en el seno de su propio pensamiento. El primer texto, a menudo comentado, proviene del apéndice insertado en la segunda parte del curso y que lleva como título «Descripción

de la idea y la función de una ontología fundamental». Este texto constituye la primera «reforma» seria de la ontología fundamental presentada un año antes con *Ser y tiempo*[16]. Como escribe ahí Heidegger, el plano inicial de la ontología fundamental constaba de dos componentes esenciales: (1) una «interpretación del Dasein en relación con la temporalidad» (*Ser y tiempo* I, secciones 1.ª y 2.ª) y (2) una «explicación del tiempo como horizonte transcendental de la pregunta por el ser» (*Ser y tiempo* I, sección 3.ª, inédita). En el verano de 1928, Heidegger añade una tercera parte a esta ontología fundamental[17], parte que no hay que concebir como un paso adicional que habría de añadirse al análisis de la temporalidad del ser, sino como un viraje (*Kehre*), como una inversión (*Umschlag*) que permitiría a la ontología fundamental desplegada dar «marcha atrás expresamente hacia la metafísica óntica (*die metaphysische Ontik*) en la que de modo implícito siempre ha permanecido» (GA 26, 201). Esta vertiente óntica de la investigación ontológica, Heidegger la llama simplemente «metontología» (*Metontologie*), es decir lo que viene después (μετὰ) de la ontología.

Lo que nos importa aquí no es tanto intentar una interpretación de esta metontología[18], como subrayar que Heidegger establece un paralelismo entre la problemática metafísica aristotélica y la de la relación entre ontología fundamental y metontología:

> La ontología fundamental y la metontología constituyen en su unidad el concepto de metafísica. Pero en esto no expresa más que la variación de un problema fundamental de la filosofía misma que (...) fue tratado con el doble concepto de filosofía como πρώτη φιλοσοφία y θεολογία. (GA 26, 202).

De esta manera, Heidegger caracteriza esta «nueva versión» de la ontología fundamental como una nueva respuesta al «problema fundamental de la filosofía» que está en la base del concepto doble de filosofía en Aristóteles. Heidegger señala con toda transparencia aquí que la metafísica a la cual hace referencia en estos escritos

[16] Sobre el tema de la metontología, véanse Aurenque 2011: 115 y sigs.; Grondin 1999: 179 y sigs.; Crowell 2000 y McNeill 1992.

[17] Como también lo hace en 1929 al afirmar que «la ontología fundamental no es, pues, más que la primera etapa de la metafísica del *Dasein*» (GA 3, 232/195).

[18] Para eso, véase Jaran 2010a: 166-172.

presenta, *a semejanza de la filosofía primera de Aristóteles*, una estructura doble: ontología fundamental y metontología[19].

Otro texto interesante en cuanto a los paralelismos establecidos entre el desdoblamiento de la filosofía aristotélica y el de la metafísica del *Dasein* se encuentra en el curso del semestre siguiente, el del invierno de 1928/29 que lleva como título *Introducción a la filosofía.* Ahí, Heidegger describe las tareas de la investigación filosófica ya no con la pareja de la ontología fundamental y de la metontología sino con una dicotomía entre el problema del ser y el problema del mundo (GA 27, págs. 323-324). Aquí también, Heidegger parece reconocer que el planteamiento ontológico tiene sus límites e intenta describir las tareas de la filosofía de una forma más completa. Aunque no mencione directamente la *Metafísica* de Aristóteles en este pasaje, las múltiples interpretaciones que Heidegger hace entonces de la θεολογικὴ ἐπιστήμη aristotélica como de una ciencia interesada no por el problema de Dios sino por el mundo permite entenderlo de esta manera.

Según Heidegger, en efecto, la teología aristotélica se dedicaría a estudiar lo que él llama «el ente en su conjunto», es decir algo que no hay que entender como la mera suma de todo el ente, sino más bien como el concepto de «mundo» presentado en el marco de la ontología fundamental, es decir como el conjunto de las relaciones con el ente proyectadas por el *Dasein*, como «aquello a partir de lo cual el *Dasein* se *da a entender* con respecto a qué ente *puede* actuar y cómo *puede* actuar» (*De la esencia del fundamento*, GA 9, 157). La metafísica tradicional no hubiera sabido lidiar con el problema del mundo o del ente en su conjunto sin referirse de inmediato a un Dios creador o a un motor inmóvil, pensado en todo caso como causa eficiente de la naturaleza física. Sin embargo, esto no habría sido el caso en la obra de Aristóteles donde el motor inmóvil no es causa eficiente sino final de la naturaleza. La reinterpretación de los textos teológicos aristotélicos como intentos de demostrar la existencia de Dios es considerada por Heidegger como «una malinterpretación total de lo que en Aristóteles, en tanto que θεῖον, queda cuando menos como problema» (GA 29/30, 67/71).

[19] Un pasaje muy esquemático del curso de verano de 1926 —pero probablemente añadido en una época algo posterior— confirma este enlace estrecho entre la pregunta por el ente en su conjunto, la metontología y la θεολογικὴ ἐπιστήμη aristotélica: «La pregunta por el ser se transciende a sí misma. *El problema ontológico se da la vuelta!* Metontológico; θεολογικὴ; el ente en su conjunto» (GA 22, 106).

El problema aristotélico de lo divino, según Heidegger, llevaría a un cuestionamiento acerca del mundo que no lo considera desde su «fundamentación» o de su «creación» sino que lo aborda como ὅλον (GA 19, 222), como un «conjunto» (*Ganzes*)[20]. La reinterpretación «teológica» de este concepto sería la obra del aristotelismo, no de Aristóteles mismo.

La defensa heideggeriana de esta tesis no se basa sin embargo en un análisis filológico de los textos de la *Metafísica* o de la *Física*, sino más bien en una lectura de la *Crítica de la razón pura* y en la demostración de que el mismo problema vuelve a plantearse en la obra de Kant (véase Jaran 2010b). Mencionamos esta interpretación «mundanal» de la teología aristotélica solamente para intentar dar sentido a la afirmación del semestre de invierno de 1928/29 acerca del «auténtico concepto de metafísica»:

> El problema del mundo (*Weltproblem*) va originalmente de la mano del problema del ser (*Seinsproblem*), y el problema del ser y el problema del mundo determinan en primer lugar el auténtico concepto de metafísica en su unidad. (GA 27, págs. 323-324/338).

Aquí, la conexión entre estos dos problemas es subrayada más que elaborada: «El problema del ser —tomado en su originalidad— se despliega necesariamente en esto que llamamos el problema del mundo» (GA 27, 391/415). Y más adelante:

> El problema del mundo, por su parte, una vez desplegado, no se deja aislar, sino que entonces en cierto modo penetra de vuelta en la construcción del problema del ser. El problema del ser se despliega en el problema del mundo, el problema del mundo penetra de nuevo en el problema del ser, —esto significa que ambos constituyen el problema en sí unitario de la filosofía. (GA 27, 394/418-419).

Aunque Heidegger no haga ninguna referencia explícita al concepto desdoblado de la πρώτη φιλοσοφία, vemos claramente

[20] No entraremos aquí en los detalles de esta interpretación que considera el concepto aristotélico de lo divino (τὸ θεῖον) como un concepto que «viene puramente del problema de la φύσις, es decir de la determinación fundamental de ésta, la κίνησις», que «se hace completamente inteligible solamente a partir del fenómeno de κίνησις» y que no hay que interpretar desde una perspectiva religiosa (GA 62, 99-101). Véase también en el *Natorp Bericht*: «Por esta razón es algo "divino". Pero la idea de lo divino que maneja Aristóteles no surge de la explicación de un objeto al que se accede por medio de una experiencia religiosa fundamental; antes bien, el θεῖον expresa el carácter ontológico *supremo* que resulta de la radicalización ontológica de la idea de ente-en-movimiento (*des Bewegtseienden*)» (GA 62, 389/75).

que Heidegger insiste otra vez aquí en presentar la metafísica del *Dasein* como la conjunción de dos problemas filosóficos fundamentales que se compenetran el uno al otro. La «metafísica auténtica» resulta de la combinación de dos vertientes del problema filosófico (el ser, el mundo) de tal manera que la definición de la metafísica como pregunta acerca del ente en cuanto tal y del ente en su conjunto pueda aplicarse tanto a la tradición metafísica entre Platón y Hegel como a esta metafísica del *Dasein* que tiene la pretensión de poner en evidencia el problema de su unidad.

4. La metafísica como acontecimiento en el Dasein

Pero la estructura doble de la metafísica se puede interpretar de una manera bien distinta. Existe, en efcto, otro texto esencial en el cual Heidegger establece un enlace entre la división tradicional de la metafísica y su propia metafísica, pero pensada ya no como la unificación de dos problemas fundamentales sino como algo que aconteciese en la existencia misma. En la introducción al curso de verano de 1928, en el momento en que aborda la definición de la filosofía que da Aristóteles en *Metafísica* (IV 1 y VI 1), Heidegger establece el paralelismo siguiente:

> Afirmamos: la filosofía como filosofía primera tiene, por tanto, un doble carácter, es ciencia del ser [*sc.* ontología] y ciencia de lo superpoderoso[21] [*sc.* teología]. (Este doble carácter corresponde a la pareja de existencia y ser-arrojado.) (GA 26, 13).

Sin dar muchas más explicaciones, Heidegger reconoce, pues, que el desdoblamiento onto-teológico de la metafísica aristotélica encuentra un cierto eco en los conceptos de existencia (*Existenz*) y de ser-arrojado (*Geworfenheit*) que presentó en *Ser y tiempo*. Pero, ¿en qué consiste exactamente esta pareja (*Zweifache*) y de qué manera se deja interpretar como «correspondiendo» a la división aristotélica de la metafísica? Y si estos dos caracteres constitutivos del ser del *Dasein* corresponden el uno a la ontología

[21] En este contexto, Heidegger define el objeto de la teología, lo divino (τὸ θεῖον), de esta manera: «Τὸ θεῖον significa: el ente sin más -el cielo: lo omniabarcante y lo dominante, aquello bajo lo cual y en lo cual estamos arrojados, aquello que nos sorprende y nos deja sin respiración, lo superpoderoso (*das Ubermächtige*)» y subraya que θεολογεῖν no significa inicialmente «disertar sobre la divinidad» sino más bien «considerar el κόσμος» (GA 26, 13). Vemos otra vez este enlace que Heidegger deriva de la filosofía aristotélica entre lo divino y el mundo.

y el otro a la teología, ¿estará la existencia misma constituida onto-teológicamente?

La pareja existencia/ser-arrojado no es como tal una pareja de conceptos que desempeñe un papel fundamental en *Ser y tiempo*. De hecho, habríamos entendido mejor el apunte si Heidegger hubiese utilizado las parejas existencia/facticidad o proyecto/ser-arrojado que son más a menudo empleadas. Tenemos que apelar, pues, a un pasaje de *Ser y tiempo* donde Heidegger equiparará estas parejas para poder dar sentido al paralelismo que establece: «El ser del *Dasein* es el cuidado. El cuidado comprende en sí la facticidad (ser-arrojado), existencia (proyecto) y estar-caído (*Fakitizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen*)» (SZ, 284). Por lo tanto, podemos pensar que Heidegger hace referencia aquí a un tema abordado en muchas ocasiones bajo la formula unitaria del «proyecto arrojado» (*geworfener Entwurf*) (SZ, 285), es decir esta caracterización de la existencia humana según la cual ésta no proyecta nunca sin ser ella misma «yecta», arrojada. En este sentido, el *Dasein* se encontraría justo en el cruce de una *potencia* de proyectar las posibilidades de un mundo —el *proyecto*— y de una *impotencia* completa frente a la retirada o al cierre de algunas de estas posibilidades —el *ser-arrojado* (véase GA 26, 279). En otras palabras, por mucho que el *Dasein* sea dueño de lo posible, siempre queda a merced de lo efectivo.

Esto es precisamente el retrato que Heidegger hace de lo que llama el «acontecimiento del *Dasein*» en la tercera parte del tratado sobre el fundamento de 1929 donde se define la transcendencia del *Dasein* como actuando a la vez «como un auge y como una privación» (*überschwingend-entziehend*) (GA 9, 167). La existencia acontece tanto en la proyección de lo posible como en la sustracción de las posibilidades no efectivas. Pero, ¿qué relación podemos establecer entre esta tensión constitutiva del acontecer de la existencia humana con el desdoblamiento metafísico?

En *De la esencia del fundamento*, Heidegger explica que es precisamente desde esta «compenetración transcendental» de la *Überschwung* con el *Entzug* como surge lo que llama ahí la «verdad ontológica», es decir la manifestación del ser del ente en la comprensión del ser (GA 9, págs. 167 y 172). De este modo, Heidegger muestra cómo este «acontecimiento del *Dasein*» también constituye una explicación del origen de la comprensión del ser que *Ser y tiempo* todavía consideraba como un *factum*, como el hecho bruto que no requiere explicación sobre el cual se fundamentaba la ontología fundamental. En el contexto de la obra de 1927, la meta de la filosofía no era otra cosa que ejecutar de forma explícita esta

comprensión de ser (SZ, 67) de tal manera que se pudiera conseguir un «concepto de ser» que permitiese «responder de forma concreta a la pregunta acerca del sentido del ser» (SZ, 19). Si en esta ejecución explícita se podría volver transparente el enlace que mantiene la comprensión del ser con el tiempo, no se intentaba todavía explicar las condiciones de posibilidad de tal acontecimiento tal y como lo propone la metafísica del *Dasein*.

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger afirma en efecto que es tarea propia de la metafísica del *Dasein* «revelar la constitución del ser del *Dasein*, de tal forma que ésta se manifieste como lo que hace internamente posible la comprensión del ser» (GA 3, 232/195). Esta voluntad de ir más allá del bosquejo ontológico presentado en *Ser y tiempo* se nota también en el curso del verano de 1927 donde Heidegger asocia claramente «la cuestión de la posibilidad de la comprensión del ser en general» con la expresión platónica ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (GA 24, págs. 395 y sigs.), es decir, con una voluntad de remontar «más allá del ser» hacia el mismo despliegue de la comprensión del ser pensado a partir de la «irrupción de la existencia fáctica dentro del ente» (GA 3, 242/203).

Como subraya Heidegger en el tratado sobre el fundamento, del choque entre el proyecto de un mundo posible y la presión que supone el mundo real surge por primera vez la pregunta «¿por qué?» (GA 9, 169). En efecto, si sólo tuviéramos acceso al ser-efectivo del ente (ser-arrojado) y nunca a sus posibilidades (proyecto), el surgimiento de un «¿por qué?» sería imposible. Pero dada la constitución de «proyecto arrojado» del *Dasein*, debemos considerar la aparición de preguntas acerca del porqué de la realidad de lo real como una «necesidad transcendental» (*ibid.*). Pero lo que nos interesa aquí es que las varias formas de plantear las preguntas acerca del porqué de las cosas —«¿Por qué así y no de otro modo? ¿Por qué éste y no aquél? ¿Por qué en general algo y no nada?»— revela, según Heidegger, «una precomprensión, si bien preconceputal, del ser-qué (*Was-sein*), del ser-cómo (*Wie-sein*) y del ser (nada) en general» (*ibid.*). Aquí, Heidegger entra directamente en el problema de las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser que la metafísica del *Dasein* considera como su tarea básica. Pero esta aclaración del origen metafísico del *factum* de la comprensión del ser, Heidegger la piensa ya no como unas preguntas acerca del estudio del ser y del mundo, sino como una pregunta acerca de la esencia de la existencia humana:

> La metafísica del *Dasein* debe aclarar la posibilidad interna de la comprensión del ser a partir de la esencia del *Dasein* y, con ello, dar las indicaciones en cuanto al modo de desarrollo del problema

> fundamental de la metafísica y, con ello, predeterminar la problemática de la metafísica en su conjunto. (*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, GA 80.1, 238).

Esta determinación de la metafísica en cuanto «acontecimiento en el *Dasein*» va de la mano con una redefinición de la esencia del *Dasein* como «el que pregunta por qué» (*der nach dem Warum Fragende*) (GA 26, 280). Al preguntar por qué en las tres modalidades evocadas, el *Dasein* pone de manifiesto el origen de su comprensión de las estructuras fundamentales del ser que son el ser-como, el ser-qué y el ser-que (*Wie-sein, Was-sein, Daß-sein*).

El encuentro entre el proyecto y el ser-arrojado que constituye el *Dasein* no representa, pues, una simple curiosidad propia de su esencia, sino la condición de posibilidad de todo preguntar filosófico, de toda metafísica. La metafísica no surge arbitrariamente de una capacidad que el *Dasein* podría o no desplegar: está inscrita en él y brota de su naturaleza de manera necesaria. Encontramos aquí una explicación posible de esta tesis ambiciosa que Heidegger presenta al final de los años 1920 según la cual la metafísica no es meramente una disciplina de la filosofía sino un «acontecimiento fundamental en la existencia humana» (*¿Qué es metafísica?*, GA 9, 122). Con la demostración de que el cuestionamiento metafísico surge necesariamente de la esencia del *Dasein* pensado como «proyecto arrojado», Heidegger puede considerar que ha podido indicar el origen del preguntar metafísico así como la posibilidad de que haya algo como una comprensión del ser.

Pero al concluir el tratado sobre el fundamento, Heidegger subraya algo que se tornará esencial en la conferencia *De la esencia de la verdad* de 1930 y en los años posteriores. Si el mundo efectivo aparece como una presión, como una privación o como una imposición a la existencia que proyecta las posibilidades de un mundo, debemos concluir que el *Dasein* es *transcendentalmente* libre, es decir no solamente libre de elegir entre dos alternativas ónticas (la «espontaneidad»), sino *ontológicamente* libre.

5. El tratado sobre el fundamento como cumplimiento de la metafísica del Dasein

Heidegger subraya en los primeros textos de los *Cuadernos negros* («Señas X Reflexiones (II) e Indicaciones», fechado en 1931) que el tratado sobre el fundamento ha dejado perplejo a los «recensores y escribientes» que tenían la costumbre de explicar o criticar su pensamiento a partir de las referencias que pueden sacar de la tradición filosófica: «*Aquí se acabó* el recuento de 'influen-

cias' y de dependencias de Husserl, Dilthey, Kierkegaard o como se llamen» (GA 94, 32/33). En este tratado, piensa Heidegger, la confrontación con la cuestión por el ser toma una forma nueva, quizás mucho más árida que en *Ser y tiempo* con sus acentos existencialistas, pero mucho más determinante. Para Heidegger, el tratado *De la esencia del fundamento* es la raíz de todo el pensamiento del *Ereignis* que empezará a elaborarse en el año 1932 y que culminará en las *Contribuciones a la filosofía (Acerca del acontecimiento)* en los años 1936-38. Para terminar este estudio queremos mostrar que la importancia que Heidegger otorga a este ensayo puede entenderse como una señal clara de que hay que considerar el proyecto de la metafísica del *Dasein* como el «tránsito» hacia el nuevo comienzo del cual hablan los textos de finales de los años 1930.

Si quisiéramos esquematizar el proyecto de una metafísica del *Dasein* y de su corta evolución, podríamos hablar de tres momentos fundamentales. El punto de partida es, obviamente, la ontología fundamental de *Ser y tiempo* (1925-1927), perspectiva desde la cual se iniciará su elaboración. En un segundo momento, aparece el tema de la «transcendencia del *Dasein*» expuesto por primera vez en el curso de verano de 1927 y que se utilizará por última vez en el libro sobre Kant y en *De la esencia del fundamento*. El proyecto de la metafísica del Dasein evoluciona en efecto hacia el concepto de libertad que reemplaza pronto el de transcendencia. La libertad, Heidegger la entiende como «fundamento del fundamento» en las últimas horas del curso de verano de 1928 y lo presenta como «esencia de la verdad» en la conferencia *De la esencia de la verdad* en diciembre de 1930 (GA 80.1, 387).

El proyecto de una metafísica del *Dasein* llega de hecho a su culmen con la exposición de un concepto metafísico de libertad que Heidegger considera como origen y condición de posibilidad de cualquier libertad óntica, pero también —como era el caso de la transcendencia— de cualquier relación con el ente que pueda tener el *Dasein*, sea práctica, teorética o estética. El papel que desempeñó la transcendencia en los primeros momentos del proyecto, Heidegger lo otorga a la libertad en los textos de 1930. Pero ¿cómo explicar que el proyecto concluyera con estas observaciones sobre la libertad? ¿Sería este nuevo concepto de libertad la causa del «abandono» del proyecto metafísico o deberíamos más bien pensar que con él el proyecto llega a su cumplimiento, a su «éxito»? ¿Deberíamos hablar aquí, como es a menudo el caso con la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, de un «fracaso» de la metafísica del *Dasein*? ¿Ha prometido dicho proyecto más de lo que ha podido librar?

Para empezar, debemos apuntar que la crítica que el Heidegger más viejo hizo de su ontología fundamental no parece excluir a la metafísica del *Dasein*. En la medida en que la ontología fundamental y la metafísica del *Dasein* intentan las dos pensar el ser a partir de un esclarecimiento de la esencia del *Dasein*, «el abandono de toda subjetividad» —que, según la *Carta sobre el «Humanismo»*, *Ser y tiempo* sólo habría logrado de forma parcial (GA 9, 327)— tampoco habría sido conseguido por la metafísica del *Dasein*. Sin embargo, un comentario sacado de las *Aportaciones a la filosofía* de 1936-38 deja entender que el ensayo *De la esencia del fundamento* presentaba en realidad un intento para remediar la «crisis» en la cual la pregunta por el ser había entrado después de la publicación parcial de *Ser y tiempo*:

> Por eso fue necesario superar en este lugar decisivo la crisis de la pregunta por el ser —pregunta que necesariamente fue planteada de esta manera en un primer momento— y ante todo evitar una objetivación del ser (*Seyn*); esto se hizo, por una parte, *conteniendo* la interpretación «temporal» del ser (*Seyn*) y, al mismo tiempo, a través del intento de hacer «visible» la verdad del ser (*Seyn*) independientemente de ello (libertad para el fundamento en *De la esencia del fundamento*, pero justamente en la primera parte de este tratado se mantiene por completo el esquema óntico-ontológico). (GA 65, 451).

Además de «contener» la publicación de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, Heidegger ha intentado «superar la crisis de la pregunta por el ser» gracias a la exposición del concepto de «libertad para el fundamento» en *De la esencia del fundamento*. Según lo dicho aquí, estos desarrollos constituían una nueva avenida para abordar el problema del ser, una avenida *independiente* de la interpretación temporal del ser planteada en 1927. Así, Heidegger reconoce que el ensayo de 1929 sobre el fundamento estaba *ya* —si exceptuamos la primera parte, «El problema del fundamento» que se mantiene fiel al «esquema óntico-ontológico» de la ontología fundamental— un intento de superar (*überwinden*) el procedimiento *objetivizante* desplegado en *Ser y tiempo*. En la primera parte del ensayo, en efecto, Heidegger expone el conjunto de las tesis centrales del análisis existencial de *Ser y tiempo*. Después de haber expuesto, en la segunda parte, la reinterpretación metafísica de estas tesis —centrada, como hemos visto, en el fenómeno de la «transcendencia del *Dasein*»—, el ensayo aborda, en la tercera y última parte, el concepto de libertad para el fundamento que los *Beiträge* asocian a un intento de superar la crisis de la pregunta por el ser. Parece como si el ensayo de

1929 efectuase, desde la primera hasta la tercera parte, el transito que lleva de la ontología fundamental a un nuevo tratamiento de la pregunta por el ser que se aleja de la «objetivación» preconizada por *Ser y tiempo*[22]. En realidad, todo el camino de la metafísica del *Dasein* está descrito por el ensayo de 1929, empezando por la ontología fundamental de *Ser y tiempo* (Iª parte), pasando por el tema de la transcendencia del *Dasein* (IIª parte) y terminando con el concepto de libertad (IIIª parte).

Algunas notas marginales de Heidegger en su propio ejemplar de *De la esencia del fundamento* confirman de hecho que algo se produce entre la primera y la tercera parte del ensayo. En el umbral de la primera parte, Heidegger apunta:

> El planteamiento de la verdad del ser se lleva a cabo aquí todavía sin abandonar para nada el marco de la metafísica tradicional (...). Aquí se inicia *una* vía hacia la superación de la «ontología» como tal (*vid.* III). (GA 9, 126, nota a).

La primera parte del ensayo que, según lo que se indica aquí, no haría más que seguir las vías de la metafísica tradicional, permite, pues, abrir *un* camino hacia la superación de esta misma metafísica. Una nota añadida a la primera página de la tercera parte apunta también en este sentido:

> En este apartado III se plantea la destrucción (*Destruktion*) de I, es decir, de la diferencia ontológica, la verdad óntico-ontológica. En III se da el paso hacia un ámbito que constriñe a la demolición (*Zerstörung*) de todo lo anterior y hace que sea necesaria una completa inversión (*Umkippung*) de las cosas. (GA 9, 163, nota a).

Heidegger reconoce aquí que la tercera parte del ensayo constituye la superación de la primera, es decir que *la exposición del concepto de libertad para el fundamento emprende la destrucción de las nociones de base de la ontología fundamental y que esta destrucción hace necesaria una completa inversión.* Así, el ensayo sobre el fundamento parece tener un pie en el proyecto de la ontología fundamental y otro en el de la *superación* —propia de lo que se suele llamar el «giro»— de esta misma ontología fundamental.

[22] La idea de una «objetivación del ser» propia de *Ser y tiempo* seguía siendo la vía preconizada en el curso de verano de 1927 que explica con todo detalle este proceso en el cual la comprensión preontológica del ser es convertida en un conceptuar del ser (véase GA 24, 455-461). Algunas críticas a este procedimiento afloran en el curso de verano de 1932 (GA 33, 37) antes de ser elaborada explícitamente en los *Beiträge* (GA 65, 451).

Entre la elaboración más «clásica» de la pregunta por el ser en los mismos términos de la ontología fundamental en la primera parte —comprensión preontológica del ser, conceptuación expresa del ser, verdad óntica y verdad ontológica, diferencia ontológica, etc.— y este despliegue nuevo, en la tercera parte, de un concepto de libertad definido como *libertad para el fundamento*, una inversión (*Umkippung*) habría tenido lugar[23].

Estos comentarios no son contemporáneos del ensayo *De la esencia del fundamento*. Es más bien un Heidegger algo más mayor que, retrospectivamente, descubre que los gérmenes de la superación de la ontología fundamental ya se encontraban en este importante ensayo de 1929. Después de este ensayo, el concepto de libertad —que llevaría a cabo la destrucción de la ontología fundamental— cobrará cada vez más importancia y será íntimamente ligado a la primera aparición de la expresión «verdad del ser»[24]. ¿Se debe, pues, hablar de un «fracaso» de la metafísica del *Dasein*? Según los comentarios que hace Heidegger a mitad de los años 1930, la metafísica del *Dasein* parece más bien cumplir el abandono *de la ontología fundamental* que había terminado fracasando. La metafísica del *Dasein* sería una vía para superar la «crisis de la pregunta por el ser» que permita el transito desde *Ser y tiempo* hasta intentos más tardíos de tratar el problema del ser. El paso (*Überschritt*) hacia la metafísica a finales de los años 1920 efectuaría, pues, el transito (*Übergang*) entre la ontología fundamental y el pensamiento que se despliega después del giro. La metafísica del *Dasein* no sería, a fin de cuentas, nada menos que el *giro* mismo.

[23] Se pueden encontrar muchas otras indicaciones por parte de Heidegger de que el pensamiento de *Ser y tiempo* solamente se persigue hasta la primera parte del tratado sobre el fundamento. Al principio de los *Cuadernos negros*, en una nota fechada en marzo de 1932, Heidegger habla de su producción literaria que tiene detrás de él y que, según dice, se le ha vuelto «extraña» y establece la lista siguiente: «Sein und Zeit, Was ist Metaphysik?, Kant-Buch und Vom Wesen des Grundes I und II» (GA 94, 19). Otra vez, se ve cómo Heidegger establece una distinción entre el principio y el final del tratado, excluyendo de esta lista la parte III del texto. Véase también esta indicación de 1938-39: «Por doquier aún en *Ser y tiempo* y hasta en el umbral del tratado *De la esencia del fundamento* se habla y presenta metafísicamente y sin embargo *se piensa de otro modo*» (GA 66, 321-322).

[24] «El auténtico liberarse del *Dasein* hacia la libertad es el preguntar por el ser. Y este preguntar lo llamamos desde siempre el "filosofar". Y solamente porque se interroga al ser todo se mantiene en el *preguntar* sobre la "*esencia*". Y *cómo* debemos preguntar sobre la esencia, esto lo decide la verdad del *ser*» (GA 80.1, 400).

6. Referencias

Barash, J.A. (2003), *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press.

Crowell, S.G. (2000), «Metaphysics, Metontology, and the End of *Being and Time*», en *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 2, págs. 307-331.

Frede, D. (2003), «Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen», en *Heidegger-Handbuch. Leben—Werk—Wirkung*, ed. Dieter Thomä, Stuttgart, Metzler.

Greisch, J. (1993), «Von der Hermeneutik der Faktizität zur Metaphysik des Daseins (Martin Heidegger)», en *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Múnich, Wilhelm Fink.

Grondin, J. (1999), «Heidegger et le problème de la métaphysique», en *Dioti*, n.º 6, págs. 163-204.

Jaran, F. (2010a), *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books.

— (2010b), «Heidegger's Kantian Reading of Aristotle's theologike episteme», en *The Review of Metaphysics*, n.º 3, págs. 567-591.

— (2006), «L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensé occidentale», en *Philosophie*, n.º 91, págs. 37-62.

McNeill, W. (1992), «Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology. 1925-1935», en *Heidegger Studies*, n.º 8, págs. 63-79.

Ott, H. (1988), *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Fráncfort-en-el-meno, Campus (trad. esp. Helena Cortés, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza, 1992).

Consideraciones sobre el Giro

ALBERTO ROSALES
Universidad Simón Bolívar

El giro (*Kehre*) ha sido uno de los problemas más discutidos por los que tratan de comprender las ideas de Heidegger en su conjunto, pues él constituye una interrupción, al menos parcial, del programa de SZ, lo cual hace que sus lectores se pregunten por qué esa obra ha quedado inconclusa y si ella tiene algún nexo con sus siguientes escritos. Y por otra parte, si no se sabe la razón por la cual Heidegger inició, a partir de ese giro, un nuevo camino de su pensamiento, no es posible comprender adecuadamente sus obras posteriores. Si bien Heidegger ha hablado expresamente sobre su giro, no ha revelado su razón de ser. Al respecto sus lectores deben recordar una frase suya sobre el heroísmo, cuya exigencia más importante consiste en: «el poder callar; no decir jamás lo que la voluntad propiamente sabe y quiere» (GA 42, 272). Su silencio sobre el motivo del giro exige al lector que lo descubra por su cuenta.

La presente exposición está articulada en las siguientes secciones: A: El programa de SZ. B: El camino hacia el giro. C: El motivo del giro. D: Consecuencias del giro. E: Revisión de otras interpretaciones. Como el giro es un proceso, que se despliega en diversas etapas, distinguimos estas con números romanos y textos en cursivas.

1. EL PROGRAMA DE *SER* Y *TIEMPO* Y LOS PRESUPUESTOS DEL GIRO

La Introducción de esa obra establece que su meta consiste en plantear y responder la pregunta: ¿qué quiere decir «ser»? Tal indagación es necesaria, porque si bien el significado de esa palabra puede ser entendido por el hombre, y por cierto en la perspectiva del tiempo, el «ser» permanece encerrado en una comprensión

pre-conceptual, de modo que la tradición filosófica no ha logrado establecer hasta ahora un concepto definitivo del mismo (*ibid.* §§ 1-2). *I) Sin embargo Heidegger descubre en la tradición filosófica algunos de los presupuestos de su obra: Platón y Aristóteles han avistado que Ser y ente son diversos entre sí y que el Ser es comprendido en vista del tiempo. Heidegger sostuvo desde entonces que los griegos interpretaron al Ser como la aletheia, es decir, el descubrimiento de lo encubierto. Por esto, cuando él encontró luego en Schelling la diferencia entre el fundamento y la existencia en el sujeto absoluto (Dios), interpretó a estos en esa misma dirección, como la ocultación y el descubrimiento*[1]. *Sobre esas bases pudo pensar en SZ, que la verdad, es decir, la des-ocultación del Ser, reside en la temporalidad del Dasein.*

Esto revela que, si bien SZ da ya algunos pasos para superar la concepción moderna de la razón humana como subjetividad, interpreta todavía al Dasein en esa dirección. Por esto, al introducir una nueva idea de verdad como descubrimiento de lo oculto a partir de su encubrimiento, interpreta todavía a ese descubrir como una *libre ejecutoria del hombre en cuanto Dasein.* Sin embargo esa libertad es *fáctica*, es decir, el individuo humano no ha decidido existir como tal libertad, no es creador de sí mismo ni de los entes entre los cuales vive (§ 44, a y b). Y por ello, si bien comprendemos al Ser, y gracias a esto podemos preguntar por él, aún no hemos podido adquirir un concepto del mismo.

De acuerdo con la meta mencionada, SZ interpreta en su primera sección al ser del hombre, esto es a la patencia de sí mismo y de los restantes entes, para preparar así la interpretación del Ser en general en vista del tiempo. La segunda sección muestra en efecto que la humana comprensión de Ser se funda en la temporalidad. Según el programa de la obra, la tercera sección debía partir de ese resultado, y *girar* en dirección contraria, es decir, regresar de la temporalidad hacia el problema del Ser en general, para responder en esa perspectiva las preguntas acerca de la esencia y las derivaciones de este. Sin embargo, ese giro programado en la obra no fue publicado. En efecto, a fines de 1926, cuando esas tres secciones, que constituían la primera parte de la obra, estaban ya impresas en pruebas de página, Heidegger consideró que la tercera sección no

[1] Cfr. Schelling, F.W., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y las cuestiones con ello relacionadas* (1809). Cfr. nuestra traducción castellana de la lección de Heidegger (GA 42) sobre esa obra bajo el título: *Schelling y la libertad humana*, Caracas 1990 y 1996.

era adecuadamente comprensible (GA 49, pp. 39-40), y prefirió retirarla de la publicación, la cual quedó reducida desde entonces a las dos primeras secciones. En los años siguientes Heidegger trató de redactar nuevamente esa tercera sección, en primer lugar en su lección del semestre de verano de 1927 (GA 24). Ese texto, después de exponer cuatro problemas ontológicos fundamentales que debían ser tratados en la tercera sección de SZ, expone en su última parte la idea de la diferencia entre el Ser como horizonte de la temporalidad y el ente como lo que es comprendido dentro y a partir de ese horizonte. *II) Sin embargo, allí se anuncia a la vez una dificultad, pues surge la duda de si tal comprensión expresa del Ser no significa su «objetivación», y por lo tanto el peligro de confundir al Ser con un ente, lo cual sería contrario a su diferencia con este.* El pasaje trata de disipar esa posible dificultad, argumentando que la conceptuación expresa del Ser a partir del tiempo no sería una objetivación óntico-científica del mismo, sino filosófico-trascendental (GA 24, 455-61 y SZ § 69, b)[2].

Sin embargo como el problema no estaba resuelto y Heidegger lo consideró como la «crisis» de SZ, pues ella ponía en cuestión la diferencia entre ser y ente (cfr. *Beiträge,* 450-51), *III) decidió no tratar expresamente la temporalidad en sus próximas publicaciones e indagó luego en la tradición metafísica el origen de la interpretación moderna de la verdad del Ser, la cual había llevado a esa crisis.* De acuerdo con esto, en los años siguientes (1927-30) continuó trabajando en la misma perspectiva temporal de SZ, pero evitó publicar el texto retenido en 1927. Los escritos más importantes de ese período son la conferencia *¿Qué es Metafísica?* (WM) y el tratado *Sobre la esencia del fundamento* (VWG), ambos publicados en 1929. Por otro lado, Heidegger siguió buscando *una patencia alternativa que no implicara esa objetivación temporal.* Para ello trató de indagar, en el comienzo histórico de la metafísica, cuál había sido el origen de esa interpretación objetivante, y de aclarar con ello la esencia de la verdad, a fin de fundar de nuevo la diferencia ontológica (*Beiträge*, 451). Los textos más importantes en esa dirección son la conferencia *Sobre la esencia de la verdad* (1930); la lección sobre Platón del semestre de invierno 1931-32 (GA 34, cfr. también GA 37); el escrito *La doctrina de Platón sobre la verdad,* que procede de esa misma lección y fue publicado en 1947 (GA 9), así como la versión modificada de la conferencia sobre la verdad de 1930, publicada por primera vez en 1943 (GA

[2] Cfr. ROSALES 1995, p. 53 ss.

9). Consideramos a continuación esos dos grupos de escritos a fin de hacer expreso el proceso en el cual surgió el giro[3].

2. El camino hacia el Giro

El tratado *Sobre la esencia del fundamento* (GA 9) arroja luz sobre la cuestión de la verdad y menciona por primera vez expresamente a la diferencia ontológica. Si bien él versa sobre el fundamento en general, ya su capítulo I nos dice que la verdad es concebida tradicionalmente como concordancia de la enunciación con el ente. Pero la posibilidad de esa verdad se funda en que el ente está no-oculto para el Dasein. Esa verdad óntica, que acaece en el encontrarse (el estado de ánimo y la apetencia) se funda a su vez en la verdad *ontológica*, el no-ocultamiento del Ser. Ambos tipos de verdad se co-pertenecen uno al otro en tanto se refieren a la diferencia entre Ser y ente. La posibilidad de diferenciar a estos tiene su raíz en la trascendencia del Dasein (GA 9, 130 ss.).

A partir de entonces la verdad desaparece, al menos expresamente, como tema de ese tratado, hasta llegar a su capítulo 3. Sin embargo, el verbo «enthüllen», es decir «desvelar», «descubrir», usado en diversos pasajes de los capítulos 2 y 3, recalca lo que el autor entiende por verdad. Además, el capítulo 3 versa implícitamente sobre la verdad óntica y la ontológica, así como sobre la *diferencia ontológica*, al exponer a la trascendencia como esencia del fundamento.

Según ese capítulo nuestro trascender es una triple patencia que Heidegger llama un *fundar*, porque él hace patente en cada caso un fundamento diverso. El primer fundar *instaura* al *Ser* como *posibilidad* de hacer patente a los entes. El segundo hace patente al *ente*, al *tomar suelo* en él, es decir, al descubrir a los entes como aquello que no hemos creado y en medio de los cuales tenemos que existir, dependiendo de lo que ellos nos ofrecen o nos rehúsan. Esos dos modos de fundar corresponden a la verdad ontológica y a la óntica respectivamente. Ese doble trascender funda con ello a la vez la *diferencia ontológica*, como la *pugna* entre esos dos fundamentos, la posibilidad y lo fáctico (ibid. 167). Para avistar el significado de esa pugna es necesario tomar en cuenta que el comprender no se topa con las posibilidades de Ser como con algo dado a él, sino que *se las pro-yecta como reglas ante sí mismo*. Por ello la trascendencia en general tiene el carácter de la *libertad*

[3] Sobre los escritos de esta época cfr. Vigo, A., *Arqueología y aleteiología*, pp. 142-82.

en sentido positivo (162-63). En oposición a esto, la verdad óntica es un *encontrarse* el hombre *avasallado* por los entes, en medio de los cuales existe (165-66). Al referirse a esa pugna, Heidegger sugiere que cada uno de sus contrincantes es *fundamento* del otro. En efecto, las posibilidades de Ser hacen posible la patencia de los entes, mientras que estos se resisten a ser patentizados de cualquier manera, rechazan algunas de esas posibilidades y contribuyen con ello a determinar las que son efectivamente posibles. Gracias a esa pugna entre lo posible y lo fáctico, el tercer modo de fundar patentiza al fundamento en general y a sus modos, y por ello puede hacer *explicito* que el Ser hace posible al ente y *expresa* también la *diferencia* misma entre ellos: *el Ser no es el ente* (168 ss.).

Al rozar ese punto culminante del tratado no hay que pasar por alto que, inmediatamente después de esos pasajes, él aborda la cuestión central en la historia de la metafísica acerca de la *universalidad* del Ser, pero esta vez en el horizonte de la temporalidad. Ese pasaje piensa al Ser y al ente como *fundamentos diferentes y a la vez* como *análogos* entre sí, en base de una significación temporal *común*: la permanencia o constancia (*Beständigkeit*), con lo cual Heidegger funda en la temporalidad no sólo la diferencia ontológica, sino también la vieja teoría de la *analogía del Ser*, dándole a esta un nuevo sentido (170-71). Esto debería haber sido uno de los puntos culminantes de la tercera sección no publicada de SZ: «Tiempo y Ser».

El capítulo III de ese tratado roza además en su comienzo (163-64) la cuestión de la verdad al caracterizar lo que él presenta después como el primer fundar: el comprender como proyección de posibilidades, que constituyen aquello en vista de lo cual el Dasein es lo que él es en cada caso. Lo decisivo es allí la libertad de ese proyectar. Ello es así, porque el proyectar no se topa con sus posibilidades «como con un valor y fin existente en sí, sino que esa libertad - *y por cierto en cuanto libertad* - se contra-pone» (*entgegenhält*) esas posibilidades como un deber (ibid. 164) Esto es lo que se conoce desde Kant como *libertad en sentido positivo* o *autonomía*: darse leyes a sí mismo. Pero tal paso es problemático, pues esa libertad debería ser a la vez un *descubrir* sus posibilidades, lo cual implica que estas *tendrían que existir ya antes de que las descubramos*, y en ese caso nuestra libertad no sería autónoma.

Al final del tratado hay una referencia implícita a ese problema (172 ss.) en la misma dirección en que SZ (223) afirma que nuestra facticidad es el fundamento de que la verdad sea descubrimiento a partir del encubrimiento. Como origen de los modos de fundar y de los fundamentos respectivos, la libertad es en sí misma un fundamento. Pero como ella es un facto, es decir, como *no sabemos* cuál sea su

causa, la libertad es el «Ab-grund»: el *abismo* o sin-fundamento del Dasein. ¿Es ese facto un mero no-saber, o es él, como parece sugerirlo ese pasaje final del tratado, la ocultación de *aquel* fundamento, en el que descansa nuestro «libre» proyectar posibilidades de Ser?

La lección inaugural *¿Qué es metafísica?* (WM, GA 9) pertenece a este mismo contexto. Si bien esa lección y el § 40 de SZ versan sobre la angustia, la dirección del análisis es en cada caso diversa. Ese parágrafo muestra que la angustia tiene la función de estremecer la impropiedad en la cual estamos sumidos cotidianamente, y contribuye así a volvernos hacia la «verdad de la existencia». En cambio la lección WM es más fundamental, pues versa, de manera más o menos velada, sobre la verdad del Ser y la diferencia ontológica. La angustia es un temple de ánimo, en el cual acaece una modificación de nuestra patencia cotidiana del ente y del horizonte de Ser. Ese cambio consiste en que el horizonte sale parcialmente de su claro-oscuro normal, se hace relativamente expreso, pero a la vez se encubre, trocando en insignificancia el valor que los entes y nuestra existencia entre ellos tienen para nosotros. Pero ese des-cubrimiento expreso y parcial del Ser no acoge al comprender, sino que lo rechaza de sí, al anunciarse como algo que a la vez se aleja y oculta, y sólo sugiere que es una *nada* (ocultación) del ente, lo *otro* de este. Frente a esa nada, la angustia anuncia a su vez *que el ente es - y no una mera nada*. De este modo la angustia contiene una doble patencia: *del ente en cuanto ente y del Ser en cuanto lo otro del ente, y así pues también su diferencia*, todo lo cual permanece semioculto en nuestra vida cotidiana. En comparación con la pugna entre el Ser y el ente (posibilidad y facto), presentada como teoría en el tratado sobre el fundamento, la lección sobre la metafísica describe un claro-oscuro, que pertenece al Dasein, y el cual *no objetiva* al Ser y a su diferencia de los entes.

Al igual que VWG y la lección WM, ambas de 1929, la conferencia *Sobre la esencia de la verdad* (VWW), pronunciada varias veces a partir del otoño de 1930, trata de *integrar* el ocultamiento del Ser *en* la patencia del Dasein, y por cierto de manera expresa, lo cual era necesario para una teoría de la verdad del Ser que piensa a esta como un des-cubrimiento a partir de su ocultamiento. Consideremos la versión original de 1930, publicada ahora en GA 80[4]. Ese texto parte de la idea tradicional de la verdad como

[4] La decisiva conferencia sobre la esencia de la verdad, en sus diferentes versiones y sucesivas modificaciones desde 1930 hasta 1940, han sido editadas de manera excelente por Günther Neumann en ese volumen.

concordancia entre la enunciación y la cosa, y se pregunta cuál es el fundamento de la posibilidad de esa relación. Esa concordancia descansa en que el hombre pone de antemano a la cosa como patrón de medida de sus enunciaciones. No se trata de una suposición que algunos hombres se hayan hecho arbitrariamente alguna vez, sino de una norma necesaria establecida por nuestra libertad, es decir, por nuestro ser en cuanto trascendencia. En efecto, ella *deja-ser* al ente lo que él es, es decir, lo respeta como tal y con esto exige al hombre *atenerse a* él. En cuanto tal, esa libertad es la esencia de la verdad. Pero ella está constituida a la vez por su no-esencia. Esta se anuncia cuando, al ocuparnos de los entes en cualquiera de nuestros comportamientos, «sentimos» que lo hacemos en el marco del «ente en total», pero sin poder aprehenderlo nunca. Ese «sentir» no es un conocimiento dirigido a la suma de todos los entes, sino un «temple de ánimo» que abarca de antemano *todo* lo que pueda venir a mostrarse a nosotros, pero a la vez lo deja oculto. La no-esencia de la verdad consiste en *dejar oculto y preservar* a ese horizonte y a su «en total». Debido a tal «secretismo», el pasaje mencionado llama a ese ocultamiento el «secreto», lo cual sugiere que el Dasein tiende a mantener oculto al ocultamiento mismo, y a pensar que todas las cosas están muy claras. Además, esa no-esencia de la verdad es doble: propia e impropia. Cuando ese «secreto» es vivido propiamente, él reta al hombre y lo empuja a des-cubrir lo encubierto. En cambio, él es impropio cuando el hombre se entrega a su trato con los entes individuales, se deja llevar por lo trillado y hacedero en estos, incluso al considerar los asuntos más importantes, y termina por olvidar a la no-verdad que pertenece a la libertad misma, considerando que todo es luminoso. Según lo dicho, la conferencia de 1930 se mantiene aún en la perspectiva de SZ. Nuestra patencia es a la vez una no-patencia, no sólo de algunos entes, sino en el fondo también el olvido del Ser. En ese mismo contexto se lee, en concordancia con el § 43 C de SZ, que ese ocultamiento es *tan antiguo y sólo tan antiguo* como nuestra patencia misma, lo cual sugiere que para 1930 su autor no afirmaba todavía que el ocultamiento-patencia del Ser fuera algo *diverso* de ella y *origen* de la misma.

3. **El motivo del Giro**

La conferencia de 1930 ya está en camino hacia el giro, pero no llega aún al inicio del mismo. *IV) El paso decisivo fue dado en el semestre de invierno de 1931, cuando Heidegger pensó su propio problema acerca de la verdad del Ser en el marco de su lección «Sobre la esencia de la verdad» en Platón (GA 34, pp. 93,117 ss.,*

144-47), en la cual indagó el origen de la doctrina tradicional de la verdad como concordancia. ¿Qué razones nos llevan a esa interpretación? Una de ellas ha sido expuesta por Heidegger en su escrito *La doctrina de Platón sobre la verdad* (GA 9, 203 ss.), que se funda en esa misma lección (ibid. 333), pero que señala más claramente al punto decisivo. Heidegger muestra, en efecto, a través de una interpretación de la alegoría de la caverna (*República*, VII, 514 a 2 ss.), que si bien Platón presupone la idea griega de la verdad como aletheia en el sentido del des-cubrimiento, al erigir su teoría de las ideas *no aborda el des-cubrimiento de las mismas a partir de su previo ocultamiento, sino que presupone la patencia de las ideas, y sólo se ocupa de su visibilidad y de su fundamento en una idea suprema.* Con esto surge implícitamente una nueva esencia de la verdad, esto es: la *corrección* (orthotes) del mirar hacia la idea[5]. De ella nace luego la doctrina metafísica de la verdad como *concordancia* del pensamiento con los entes, con lo cual el *lugar de la verdad* se desplaza hacia el *pensamiento* y la *razón humana*, un proceso que culmina en la metafísica moderna de la subjetividad. ¿En qué sentido esa crítica de la idea tradicional de la verdad es un paso hacia el giro? Heidegger no lo dice expresamente y busca con su silencio obligar a sus lectores a descubrir por sí mismos la respuesta.

Lo primero que debemos advertir al buscarla, es que esa teoría de la verdad tradicional es la misma en la cual se basa todavía parcialmente SZ, *en cuanto esa obra atribuye el lugar de la verdad al Dasein* humano. Pero al mismo tiempo SZ *va más allá de esa tradición* y se vuelve hacia su origen «griego», en cuanto sostiene que la esencia de la verdad es *el descubrimiento de algo a partir de su encubrimiento.* SZ se mueve así pues todavía entre esos dos extremos, sin darse cuenta de ello. Por una parte esa obra considera que la verdad del Ser es la patencia expresa del horizonte de la temporalidad, en lo cual reside, como veíamos, el peligro de confundir al Ser con un ente. Por otra parte, ella no advierte aún que, al basar el descubrimiento en el Dasein (que es aún un rezago de la «subjetividad»), no está en condiciones de desarrollar todas las posibilidades de la idea del ocultamiento como origen de la verdad. Para darse cuenta de esto es necesario plantearse la pre-

[5] En 1964 Heidegger ha aclarado en su conferencia sobre «El final de la filosofía» (GA 14, 85 ss.) que el descubrimiento a partir del ocultamiento, avistado por él en la aletheia de los griegos, no es propiamente la verdad, sino su origen, y que esta es más bien la corrección y la concordancia.

gunta crucial: ¿es el Dasein capaz de des-ocultar al Ser a partir de su ocultamiento original?

¿Puede el comprender del que habla SZ, es decir la autonomía que se proyecta a sí misma sus posibilidades, ser lo que arranca al Ser de su ocultación? La respuesta tiene que ser negativa. ¿Por qué razón? *V) Como nuestra patencia es posible sólo en tanto comprensión del Ser, si ella tuviera además que extraer a este por primera vez de su ocultación,* ***ella misma no podría existir antes de esa patencia del Ser y por lo tanto no podría llevar a cabo tal descubrimiento****. En consecuencia,* ***sólo el Ser puede sacarse a sí mismo de su ocultación****. Tal verdad del Ser es anterior a la posibilidad del Dasein y consiste en que el Ser mismo se patentiza a este y no al revés, un giro que hace necesario repensar de nuevo SZ en total.* Esto implica que el Ser es *diverso* del Dasein mismo y ello plantea la pregunta acerca de la conexión de ambos. En consecuencia, el proyecto de SZ tuvo que ser abandonado *en ese sentido*, es decir parcialmente. Entonces fue necesario pensar también de nuevo el problema de la verdad del Ser y su diferencia respecto del ente[6].

El libro *Beiträge* (GA 65) expone además en sus dos secciones iniciales otros motivos del giro, señalando en la primera («La resonancia») que el ser está patente a nosotros, pero que está olvidado y ese olvido «resuena» en el abandono de los entes por el ser. La segunda sección (*Das Zuspiel*: «El pase») presenta las diversas maneras en que la tradición metafísica, entre ellas el platonismo, nos pasan en juego la posibilidad del giro[7].

4. Las consecuencias del Giro

Esa ruptura con la concepción de la patencia como autonomía y del Ser como horizonte de la misma, y el giro hacia la nueva tarea es lo que el autor ha llamado su *Kehre*. En consecuencia, ese vuelco es *diverso* del giro planeado por él mismo para la tercera sección de la primera parte de SZ. Además, el giro definitivo no se reduce

[6] Cfr. Rosales 1970, 313-14. Esta interpretación es confirmada indirectamente por una indicación de Heidegger en GA 66 424, según la cual el plan de los *Beiträge*, en los cuales está esbozado el giro, quedó decidido en la primavera de 1932, es decir, al concluir la lección sobre Platón.

[7] La lección *Preguntas fundamentales de la filosofía* (GA 45) tiene un Apéndice sobre «La cuestión de la verdad» (193-227) que aporta otras precisiones sobre el tránsito hacia el Giro, cuando el autor modificó la versión original de su conferencia sobre la verdad de 1930, en camino hacia la versión publicada posteriormente en 1943.

al vuelco que acabamos de señalar y a sus causas. El *modo en que Heidegger lo lleva a cabo* y la *orientación* que él da entonces a su pensamiento filosófico, pertenecen igualmente a ese giro mismo. Las siguientes preguntas pueden dar una idea acerca las nuevas tareas que se plantearon entonces.

1) Si ese giro implica que el Ser es la fuente de la verdad ¿qué pasa entonces con SZ, el cual presupone que el Dasein proyecta de hecho al ser como un *horizonte* y con esto *trasciende* hacia este? Esa tesis provenía de la metafísica platónica, que parte de la patencia de los entes y cree necesario trascender a estos para acceder a la idea más alta. El giro contra esa metafísica, o más allá de ella, hace necesario renunciar a esas nociones de horizonte y trascendencia y repensar la esencia del tiempo. Entonces hay que pensar por primera vez *la referencia inversa del Ser al Dasein del hombre* y, en base de esta, la *referencia del Dasein al Ser*. Si bien el Ser es *diverso* del Dasein y de los demás entes, no es algo suprasensible, como una esencia, un dios o un fundamento del mundo, sino *lo más próximo* al hombre, la patencia en la cual nuestro pensar ex-siste[8].

2) El giro plantea de nuevo la pregunta: ¿qué es el Ser en sí mismo? La tendencia de ese giro lleva a pensar al Ser como *desocultamiento a partir de su ocultación*, así pues como un *acaecimiento*. *Beiträge* (330) habla en ese caso de «patencia (*Lichtung*) para el ocultarse» y alude con esto a un *nexo* entre ellos, según el cual la patencia hace posible al ocultamiento[9]. Pero en realidad se trata más bien de un todo de múltiples nexos, expuestos indirectamente en la lección *Heráclito: El comienzo del pensamiento occidental* (GA 55, 127-160), al interpretar los fragmentos 16 y 123 del mismo. Dejamos de lado lo que ese texto dice sobre Heráclito, para poner de relieve sólo la «*dialéctica*» del Ser entre *su ocultarse y desocultarse*, que Heidegger interpreta en él y que diferencia expresamente de la dialéctica del idealismo moderno (ibid. 154 ss.). Podemos decir que la *dialéctica es una manera de pensar, según la cual la separación entre dos cosas anunciada por el «no» y el «no es» es también una cierta unidad o identidad*, una posibilidad

[8] Cfr. *Carta sobre el humanismo*, GA 9, 331.

[9] «Lichtung» significa en alemán: *claro*; no claridad y luz, sino lo abierto, como cuando se habla de un claro en el bosque. Traducimos «Lichtung» por patencia, porque esta palabra significa justamente lo abierto en el sentido de lo que se muestra y no está oculto. Los traductores de «Lichtung» y «Offenheit» al castellano suelen traducir literalmente estas palabras por lo abierto o la abertura, pero estas expresiones tienen en nuestra lengua un sentido espacial y no significan inmediatamente una patencia, como en alemán.

que ha sido interpretada de muchas maneras por diversos filósofos, entre ellos por Heidegger. Este señala, en oposición a Hegel, que tal unidad no puede ser aplicada a todas las cosas, *sino que es únicamente propia del Ser* en tanto finito (GA 42, 140). Una de las novedades más importantes que surgen con el giro es justamente que *el Ser es la unidad («dialéctica») de ocultamiento y des-ocultación y que, además, la diferencia entre Ser y ente es también una unidad semejante*. A diferencia de Hegel dicha unidad no es una contradicción, sino una *«co-pertenencia» o «correspondencia» (Zusammengehörigkeit) de diversos al interior de un todo*[10].

Heidegger expone indirectamente esa co-pertenencia en la lección sobre Heráclito, lo cual resumimos de seguidas. A) El ocultarse y el desocultarse se encuentran en una *referencia recíproca* en el Ser, que Heráclito piensa, por ejemplo, bajo el nombre de «philia», amistad. Ésta es una referencia entre *diversos*, más exactamente, entre aquellos entes que *se separan y unen* entre sí a través de esa referencia y con ella. B) La referencia entre estos consiste en que cada uno de ellos «otorga» (*gewährt*, GA 55, p. 128), funda (133), hace posible (153) al otro respecto de lo que éste es y de su existencia, así pues, le otorga *lo propio* (*das Eigene*), de cada uno. Ese recíproco otorgamiento o favor (*Gunst*) es el fundamento de cada uno de ellos en el ser. Por esto es adecuado nombrar a ese acaecer el *Er-eignis*: *acaecer apropiador* o *apropiación*. C) En efecto, el ocultamiento de las posibilidades de ser aún no patentes *hace posible* en general la des-ocultación de las mismas, pues donde no hay ya algo oculto no es posible des-ocultación alguna. Ocultar no significa allí solamente la ausencia de patencia, sino también el retener o reservar (*zurückhalten*) y resguardar (*zurückbergen*) (135,153) algo para un descubrir posible. En correspondencia con esto, el desocultar se *retro-funda* en el ocultamiento, como aquello que él deja atrás de sí. El ocultamiento es el punto de partida de la des-ocultación (133). D) En tanto esta abre un ámbito patente, otorga al ocultarse la posibilidad de ser precisamente tal, esto es: de anunciarse en esa zona patente *como* el ocultamiento de lo oculto en ella. El ocultamiento se *funda de antemano* (*vor-gründet* 133) en el des-ocultamiento que surgirá de él. Recíprocamente: el des-ocultar hace patente al ocultamiento del cual proviene y con esto

[10] En su lección sobre Schelling de 1936 dice Heidegger al respecto: «El concepto correcto de identidad significa la originaria co-pertenencia de lo diverso en lo uno, el cual es allí a la vez el fundamento de la posibilidad de los diversos» (GA 42, 136).

se *retro-funda* en él. Además, el ocultamiento alcanza y rebasa a la des-ocultación, en tanto sobresale (*durchragt*) por encima de la patencia y lo patente, y tiende a engullir de nuevo a éste. Si bien el ocultamiento se anuncia así en el ámbito patente, se retira a la vez de éste y se resiste a disolverse en él. E) En tanto el ocultamiento y el des-ocultamiento del Ser se hacen posibles *uno al otro, cada uno de ellos se hace posible a sí mismo*. En efecto, como el ocultamiento posibilita a la patencia, funda para sí mismo el ámbito en el cual él puede ser en cuanto tal. Recíprocamente: como la des-ocultación y su ámbito abierto hacen posible en tal forma al ocultamiento, y por cierto sin tratar de disolverlo en la patencia, se posibilitan *a sí mismos* respecto a su punto de partida (133,139). F) Esa referencia recíproca entre ocultarse y des-ocultarse, que Heidegger llama en esa lección el *favor* que cada uno hace al otro, no es un accidente que se añadiera a entidades ya existentes, sino el comienzo que los funda a ambos. Ese favor no yace, como una tercera entidad, fuera del ocultarse y el desocultarse, sino que consiste en ellos mismos, en tanto el uno oculta y preserva lo que puede ser descubierto (138), y el otro abre un ámbito patente, que respeta el ocultamiento. G) La referencia recíproca así considerada es, además, un *separarse y unirse* del ocultarse y el desocultarse en el ser. Ellos *se separan uno del otro,* en tanto el desocultarse sale del ocultamiento, va más allá y se separa de él, mientras que el ocultamiento se encierra en sí mismo, no se deja disolver en la patencia y se retira de ella. Por otra parte, en tanto cada uno de estos hace posible al otro, surge entre ellos *la unidad* del fundamento con lo fundado. El uno engrana en el otro, de suerte que ambos constituyen un ensamble, una armonía. En efecto, como el ocultarse funda al des-ocultamiento y éste se retro-funda en aquél, cada uno de ellos se ensambla en el otro. H) Ese ensamblaje del ocultarse y el desocultarse en el Ser no es una unidad muerta y un mero favorecerse el uno al otro, sino una *contro-versia*, en la cual cada uno se vuelve contra el otro. En efecto, el ocultamiento funda el des-ocultamiento en tanto le retiene lo descubrible oculto, pero se encierra en sí mismo y tiende a disminuir la des-ocultación. Es decir, el ocultarse hace posible aquello contra lo cual él va. Recíprocamente, el desocultar hace posible al ocultamiento en tanto lo deja manifestarse en el ámbito abierto, pero le disputa lo descubrible y tiende a disolverlo. Con ello el desocultar está en contra de lo que él mismo posibilita, por lo cual esa contienda no conduce a la eliminación de los contrarios, sino que es su recíproca «identidad» y posibilitación.

3) El giro permitió plantear nuevamente el problema de la *diferencia ontológica*. Este consistía, después de 1927, en que la

interpretación del ser en el horizonte de la temporalidad encerraba el peligro de convertirlo en un objeto, así pues en un «ente», y de negar con ello implícitamente esa diferencia. Había que evitar además que esa diferencia consistiera, como en la tradición aristotélica, en la oposición de dos objetos diversos que tienen un género en común. Si bien el giro no era aún la solución al problema, la interpretación del Ser como un des-ocultarse a partir de su ocultamiento impedía al menos esas consecuencias, pero quedaba todavía la tarea de pensar en qué consiste la diferencia al interior de esa verdad-no-verdad. Su solución definitiva requirió una búsqueda de muchos años, reflejada en las 1500 páginas del volumen doble GA 73.1 y 2. El problema y su posible solución están esbozados también en GA 67 (73 ss.) y GA 71 (129 ss.). Después de haber estado a punto de abandonar por completo la idea de esa diferencia, Heidegger se dio cuenta de que la solución del problema debía primero *dejar de pensar al ente como un extremo independiente de la diferencia*, que pudiera ser comparado con el ser, como si fueran dos entes que estuvieran al mismo nivel. Por el contrario, el ente *no puede ser por sí sólo, porque no está patente por sí mismo, sino gracias al ser* (Seyn). De aquí proviene la sorprendente afirmación de que sólo el *ser es* y que el ente (por sí solo) *no es* (GA 67, pp. 472, 473). Gracias a esa decisión, el ente y su diferencia con el *ser* pueden ser pensados *al interior del «Seer» (Seyn)*[11]. *(VI) Este es el ocultamiento / des-ocultación, del cual emerge la apropiación (Ereignis), que nos da el Tiempo y el Ser y, enmarcada en ellos, la diferencia entre Ser y ente*. Cfr. al respecto por ejemplo GA 73.2, 1335-37, así como la conferencia *Tiempo y Ser* (GA 14).

4) Como en SZ el Dasein y su temporalidad son la fuente de la verdad del ser, en esa obra la actitud y decisión del hombre frente a su ser, su impropiedad o propiedad, eran de decisiva importancia para el Ser mismo. Por el contrario, si éste es la fuente oculta de

[11] Para pensar esa diferencia Heidegger se vio forzado a emplear dos palabras (sein, Seyn). «Sein» es la expresión alemana hoy usual del «ser». «Seyn», con «y» griega, es una palabra empleada en esa lengua hasta el siglo XIX como equivalente de «sein». Nosotros la traducimos a través de la expresión «Seer», que era también en siglos anteriores otra manera de expresar en castellano al «ser». «Seer» procede del latin «sedere», esto es: permanecer, estar presente (DRAE). Al usar «Seer» para tal traducción hemos coincidido, sin saberlo, con sus traductores al portugués. Heidegger nombra a veces al Ser con la palabra «Wesen», la cual no significa entonces esencia, como han creído muchos traductores e intérpretes, sino que es el infinitivo sustantivado del verbo «wesen», que significó hasta el siglo XIX: *acaecer*.

su verdad para el Dasein, los temas «existencialistas» dejan de tener esa importancia, y la cuestión consiste entonces en repensar cuál pueda ser la actitud del hombre frente a la verdad del ser, su *olvido* de esta o el modo en que él *la acoge y la mantiene*. En esa perspectiva considera entonces Heidegger, por ejemplo, la situación histórica del hombre frente el ser desde Platón y su expresión en la metafísica tradicional, así como la técnica moderna, el poder, el lenguaje, la poesía, el arte, etc.

5. Revisión de otras interpretaciones

Debido a la multitud de opiniones publicadas sobre Heidegger y su giro y a la ausencia de trabajos críticos sobre ellas, especialmente en lengua castellana, sólo hemos podido considerar algunas, como ejemplos de las principales direcciones de la interpretación.

Nuestras ideas sobre el giro de Heidegger han sido expuestas en numerosas publicaciones desde el libro *Transzendenz und Differenz* (La Haya, 1970, p. 305 ss.) y en nuestros artículos en alemán de los años 1984, 1991 y 1995. Hans Georg Gadamer hizo una honrosa mención de nuestro escrito de 1991 en sus *Gesammelte Schriften* vol. X, pág. 75, Tübingen 1995 y en el libro: *Los caminos de Heidegger*, p. 373 (Barcelona 2003). De nuestras publicaciones en español sobre el tema cfr. «Heidegger y el problema de la aletheia», en *Unidad en la Dispersión* (Mérida, Vla., 2006).

Como hemos dicho en 1991, los intérpretes de Heidegger han pensado su giro, sea 1) a partir de SZ, buscando en sus primeras obras indicios para explicar ese movimiento, sea 2) en base de sus escritos posteriores al mismo, tratando de interpretarlo a partir de aquellos. Nuestra interpretación se inclina sobre todo a la primera posibilidad, pero se apoya en ella para tener acceso a los escritos posteriores al giro. 3) La tendencia a explicar el giro como la aceptación de un *hecho*, renuncia en el fondo a dar una razón de él y no explica cómo, a partir de ese hecho, es posible llegar precisamente a la tesis de que el encubrimiento del Ser es el origen de la verdad. Nosotros, por el contrario, buscamos su motivo a partir de la lección de 1931 sobre Platón y del escrito *La teoría de Platon sobre la verdad* (GA 9).

La respuesta de Heidegger al padre Richardson en 1962 (GA 11, 148 ss.) interpreta al «giro» en ese segundo sentido, a partir de su resultado, y no aclara cuál fue la vía por la cual llegó al mismo. Heidegger se limita a decir 1) que la pregunta por el Ser en SZ inducía ya al lector a dar ese giro y que esa obra consideraba al hombre únicamente en su referencia al Ser (ibid. 150). 2) Heideg-

ger niega (149 y 151) que el giro sea un acontecimiento o proceso de su propio pensar y afirma que ese acaecer es el Seer mismo, el cual puede ser pensado sólo a partir del giro. 3) Heidegger explica al padre Richardson la *unidad* de su pensamiento en la siguiente forma: «Su distinción entre Heidegger I y Heidegger II se justifica solamente con la condición de que se tenga siempre en cuenta que sólo a partir de lo pensado bajo I se puede acceder a lo que hay que pensar bajo II. Pero I es posible sólo si está contenido en II» (ibid. 152). Todo esto revela la *doble estrategia* de Heidegger al hablar de su giro: 1) como él sostiene que el Seer es origen de nuestra verdad sobre el Seer mismo, no puede explicar su giro como si hubiera sido producto de su propio filosofar; 2) pero Heidegger tampoco puede atribuir completamente su giro a una suerte de revelación casi religiosa que él mismo ha experimentado, pues ella parecería ser un acontecimiento personal y subjetivo. Debido a esto, Heidegger toma un estrecho camino intermedio, atribuyendo su giro unas veces a la evolución de su propio filosofar y otras veces al movimiento del Seer mismo. Y como la verdad de su filosofía definitiva no puede consistir en concordar con ese Seer oculto, como con una cosa, su filosofía es, al menos parcialmente, una *creencia* (cfr. GA 65, 568-70).

En lo que sigue nos limitamos a mencionar algunas interpretaciones importantes. Cuando Heidegger dio a conocer su Kehre después de la segunda guerra mundial, Max Müller y O. F. Bollnow se preguntaron en 1949 si ese giro era algo que *destruía la unidad* del pensamiento de Heidegger o si él era *sólo una transición dentro de un mismo camino*. En 1953 K. Löwith se hizo esa misma pregunta, pero recalcó a la vez la continuidad del pensamiento de Heidegger La posibilidad de que se tratara de una fractura de ese camino fue abandonada en los años subsiguientes gracias a un conocimiento más profundo de sus obras. En 1964 W. v. Herrmann y O. Pöggeler apuntaron que el giro planeado en SZ tenía una tendencia diversa de la del giro definitivo. En nuestra opinión el camino intelectual de Heidegger tiene una continuidad propia, en tanto versa siempre sobre la cuestión del Ser y del ente, pero tal *unidad encierra a la vez grandes diferencias entre lo que él decía antes del giro y lo que dijo después de este*.

Otras direcciones interpretativas han tratado de explicar, de muchas maneras, el *motivo o causa del giro*. Según W. Schulz (1953), cuando Heidegger reflexionó sobre la historia de la filosofía de la subjetividad, se dio cuenta de que esta debía renunciar a su propósito de fundar al ser de las cosas y que por ello, al exponer en WM la patencia del Ser en la angustia, mostró que esa patencia es

fáctica, esto es, que el Dasein no tiene poder sobre ella y que más bien la *recibe* del Ser. Esa interpretación fue acogida, entre otros, por H. Ott (1959), F. Wiplinger (1961), O. Pöggeler (1963) W. v. Herrmann (1964) y Dieter Sinn (1967). Posteriormente ella ha sido extremada por W. Schweidler (1988), según el cual el giro conduce a mostrar la negación de la filosofía. Pero ya el ensayo de Schulz contiene muchos errores. 1) Este no pudo en su época tomar en cuenta los datos que existen hoy en día sobre los motivos del giro y lo atribuye sólo a una reflexión sobre la historia del idealismo alemán, 2) WM no expone un *total* ocultamiento del Ser, el cual equivaldría al «coma» patológico y/o a la desaparición del Dasein mismo, sino una ocultación *relativa* de una sección del horizonte del Ser, la cual posibilita la patencia de los útiles como insignificantes, y neutraliza con ello la «impropiedad» del Dasein mismo. Al mismo tiempo esa ocultación permite que emerja la patencia de la diferencia entre el ente y el Ser (como lo otro del ente). Esa relativa patencia-ocultamiento del Ser es, como dijimos, el intento de evitar la «objetivación» del mismo, un problema ignorado por los autores mencionados. E. Fränzki parece influido por Schulz al sostener que el giro «propio» consiste en la patencia de que el Ser *está oculto* y que Heidegger ha debilitado ese ocultamiento a favor de un «giro impropio». Si el Ser estuviera totalmente oculto, no existiría siquiera la *patencia* de su ocultación.

Debemos referirnos en especial a la aportación de W. von Herrmann, el cual ha ejercido como profesor y filósofo una influencia considerable sobre los intérpretes. En su opinión el giro surgió porque Heidegger acentuó progresivamente la facticidad del Dasein hasta llegar a la tesis de que este y su patencia son originados por el Ser. Nosotros hemos criticado en 1991 (127 ss.) esa interpretación, afirmando que ella infiere la causa del giro a partir de su supuesto efecto, un tipo de inferencia inseguro, ya rechazado por Heidegger en SZ (§ 57). Además v. Herrmann ha buscado apoyar esa interpretación en pasajes de *Beiträge* (259, 239), que presuponen ya al giro mismo. En las últimas décadas sus interpretaciones han tendido a recalcar la unidad del pensamiento de Heidegger, aproximando excesivamente SZ a las obras posteriores al giro. Con estas observaciones no queremos negar la extraordinaria labor de v. Herrmann como editor de las obras de Heidegger a lo largo de más de cuarenta años.

J. Grondin (1987) ha escrito un libro iluminador sobre los diversos aspectos del giro, que él considera como un abandono de la subjetividad, provocado por el ahondamiento de la finitud del sujeto (122).

Por su parte, para E. Tugendhat (1967) el giro fue motivado por la concepción de la verdad de SZ. Según el autor (y W. Franzen, 1975), SZ y los escritos subsiguientes renuncian a establecer a *las cosas* como patrón de medida de la verdad de nuestras afirmaciones y declaran a la *mera patencia* como tal medida. Si ello fuera cierto, cualquier idea que nos pasa por la cabeza sería verdadera. Pero SZ afirma por el contrario, en su página 227, que el ente es tal patrón de medida, siempre que él esté patente al Dasein. Y la conferencia sobre la verdad (1930) afirma que la libertad humana establece al ente como patrón de medida obligatoria de nuestras enunciaciones, es decir la concordancia de estas con aquél. Incluso la versión publicada de ese mismo texto (1943) y el primer párrafo de la sección 9, añadida en 1949, mantienen la verdad como concordancia, pero la fundan en la libertad y en la verdad del Seer (GA 9, 201). Por todo esto, el motivo del giro no puede consistir en la negación de la concordancia; su causa concierne más bien a la verdad ontológica. Pero Tugendhat sí tiene razón respecto de una *consecuencia* del giro: si el Seer se convierte en el origen de la verdad, como ocurre después del giro, entonces no es posible confrontar *sus* «revelaciones» con el «objeto» respectivo, para decidir si estas son verdaderas o no, sino que sólo se puede *creer* en ellas.

Ya en los años cincuenta surgió además la tendencia a buscar *la explicación del giro en el camino circular de SZ*. Según P. Fürstenau (1958) ese camino determinó que, después de alcanzar la temporalidad, esa obra debía volverse hacia el Ser y luego a partir de este, reinterpretar al Dasein. Esto equivale en el fondo a identificar al giro planeado para la tercera sección de SZ con el giro posterior. H. Ott (1959) identificó simplemente el pensamiento de SZ con lo que Heidegger llamó después su «Kehre», atribuyendo la posible diferencia entre ambos períodos a una simple transformación del lenguaje del autor. O. Pugliese (1965) trató de interpretar el giro realizado por Heidegger a partir de la historicidad expuesta en SZ: como esa obra se despliega, de acuerdo con su programa, en un movimiento circular, el retorno final de la temporalidad hacia el Ser en general y el Dasein tuvo que llevar al giro definitivo. Tanto Pugliese (1965) como F. Gethmann (1974) tratan de explicar, si bien con algunas diferencias, cómo ese camino circular es el *motivo o causa* que llevó a Heidegger a su giro. En 1987 ha señalado E. Kettering que Heidegger pensó en SZ al Ser a partir del Dasein y sólo después avistó la referencia de ambos, es decir su *cercanía*, la cual consiste en la co-pertenencia del Ser y el Dasein. Esa interpretación se asemeja a las anteriores al interpretar a ambos períodos como partes de un mismo movimiento circular, que conduciría al

giro. Entre las obras más recientes queremos mencionar el libro de R. Rubio (2006), quien considera al teoría de la comprensión en SZ como un «fracaso productivo» de Heidegger El autor aporta observaciones críticas sobre las metas y resultados de la labor de Heidegger en los años 30, las cuales no sólo contribuyen a aclarar su giro, sino que proponen también nuevas metas al filosofar del presente.

El libro de W. Spreckelmeyer (1991) resume las interpretaciones más importantes aparecidas en alemán hasta esa fecha e indaga a partir de ellas la unidad que las hace posibles. Sobre autores posteriores hasta 2002 trata en profundidad el libro de Rudolf Wansing (2002, pp. 30-62).

La revisión de otras interpretaciones sobre el giro no pretende abarcar todas las opiniones al respecto, lo cual es hoy en día prácticamente imposible, y busca solamente orientar al lector sobre algunas de las direcciones más importantes de la interpretación. Toda omisión que pueda haber aquí de libros o ensayos importantes sobre el tema es involuntaria.

6. Referencias

Bollnow, O.F.: «Heideggers neue Kehre» en *Zeitschrift für Religions- und Geistes-geschichte* (1949-50), pp. 113-128.

Franzen, W.: *Von der Existenzontologie zur Seinsgeschichte*,1975.

Fräntzki, E.: *Die Kehre*, Pfaffenweiler, 1985.

Fürstenau, P.: *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*. Frankfurt/M.,1958.

Gethmann, C.F.: *Verstehen und Auslegung*, Bonn,1974.

Grondin, J.: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*,1987.

Herrmann, W.v.: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim/Glan,1964.

Kettering, E:: *Nähe*, Pfullingen.1987.

Löwith, K.: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt/M. 1953.

Müller, M.: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949.

Ott, H.: *Denken und Sein*, Zollikon,1959.

Pöggeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963.

Pugliese, O.: *Vermittlung und Kehre*, Freiburg/München,1965.

Rosales, A.: *Transzendenz und Differenz*, La Haya, 1970.

— «Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 38 (1984)

— «Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen», en Pappenfuss, D., Pöggeler, O. (Hrsg.) *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, vol. I, 118 ss. Frankfurt/M. 1991.

— «Übergang zum anderen Anfang», en *Recherches Husserliennes*, 3, Bruselas 1995.

— *Unidad en la Dispersión*, Mérida (Vla.) 2006.

Rubio, R.: *Zur Möglicheit einer Philosophie des Verstehens*, Tübingen 2006.

SCHULZ, W.: «Über d. philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», en O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, 1969.

SINN, D.: «Heideggers Spätphilosophie», en *Philosophische Rundschau*, 14. 1957

SCHWEIDLER, W.: «Die Angst und die Kehre», en *Zeitschrift für Philosophische For-schung* 42,1988, pp. 198-221.

SPRECKELMEYER, W.: *Untersuchungen zur Frage nach der Einheit in der Interpretation der Kehre-Thematik in der Philosophie Martin Heideggers*, Hannover 1991.

TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin,1967.

VIGO, A.: *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires 2008.

WANSING, R.: *Was heisst Denken?* München-Freiburg 2002.

WIPLINGER, F.: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, München,1961.

III

LOS GRANDES TEMAS DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

El concepto existencial de ciencia[1]

Robson Ramos dos Reis
Universidade Federal de Santa Maria (Brasil)

A pesar de no haber dado prioridad a la epistemología y a la teoría de la ciencia en el proyecto de la ontología fundamental, Heidegger elaboró una perspectiva autónoma de examen fenomenológico de la ciencia[2]. El objetivo del presente capítulo consistirá en ofrecer una caracterización de los problemas abordados en el enfoque existencial de la ciencia, destacando sus resultados más generales. Esta presentación se limitará a los textos del proyecto que desemboca en *Ser y tiempo*, sin examinar los primeros escritos de Friburgo en los que aparece la noción de filosofía como ciencia originaria de la vida fáctica. Tampoco examinaremos el tratamiento de la ciencia en el marco del pensamiento sobre la técnica moderna en la historia del ser.

Además de los conocidos pasajes de *Ser y tiempo* (§§ 3, 69b), integraré a esta reconstrucción los textos que se ocupan del fenómeno de la ciencia en los cursos y conferencias de Heidegger. En su conjunto, estos escritos permiten una reconstrucción unificada del concepto existencial de ciencia.

1

A fin de caracterizar la idea de ciencia en general, Heidegger parte de su tratamiento tradicional: ciencia en tanto que tipo de conocimiento. Como resultado de comportamientos cognitivos, el conocimiento científico se caracteriza por ser verdadero, siendo los juicios, enunciados y proposiciones, los portadores primarios

[1] Este trabalho recebeu o apoio do CNPq.

[2] Seigfried 1978; Gethmann 1991; Glazebrook 2000.

de verdad. Desde esta acepción, el conocimiento científico y la ciencia estarían compuestos por proposiciones verdaderas que, además, se encontrarían vinculadas en relaciones de justificación. Esto correspondería al concepto lógico de ciencia: una totalidad de conocimientos que es entendida como una conexión de proposiciones verdaderas según relaciones de justificación (GA 80.1, 186; GA 27, 156; GA 2, 472). Como es evidente, esta noción de ciencia está orientada por aquel tipo de enunciado que es capaz de ser verdadero. En la medida en que las proposiciones verdaderas valen, ellas albergarían en sí mismas un valor. Los enunciados verdaderos realizan el valor de verdad, y por eso, serían un bien. De este modo, la ciencia tomada como conexión justificativa de proposiciones dotadas de valor de verdad, sería un bien cultural. Este correspondería al concepto axiológico de ciencia (GA 80.1, 186).

Heidegger considera estos dos conceptos como interpretaciones que, pese a alcanzar un «momento» del concepto de ciencia, no capturarían su esencia primaria. Él buscará, por su parte, una interpretación más originaria de la ciencia, asumiendo también como punto de partida el concepto lógico de ciencia: ciencia es un tipo de conocimiento (GA 80.1, 186). Sin embargo, «conocimiento» tendrá que ser entendido aquí no como resultado, sino en tanto que comportamiento cognitivo del ser humano; no como proceso psíquico interior, sino como un comportamiento referido a entes: una posible manera de ser (GA 80.1, 187; GA 25, 18; GA 27, 156-7). Es digno de resaltar que la consideración comportamental del conocimiento no implica únicamente un cambio focal en dirección a las prácticas científicas, sino que es aquello que permite dar con el significado propiamente existencial de la ciencia, esto es, ciencia como una manera de ser, una posibilidad existencial (GA 25, 18; GA 80.1, 187; GA 23, 18; GA 20, 6, GA 29-30, 282).

Vale la pena señalar que la noción existencial de posibilidad está entendida aquí a partir del significado dinámico de «posible», distinto del significado alético, y también, a su vez, del de contingencia. De este modo, considerar la ciencia como posibilidad no significa únicamente que el comportamiento científico integre el espacio lógico de las acciones humanas. Posibilidad existencial designa una habilidad, en función de la cual se forma una identidad práctica orientada a propósitos organizados. Por consiguiente, el concepto existencial aborda la ciencia como un comportamiento humano, y muestra que la ciencia posee el modo de ser de la existencia (GA 2, 16). Para determinar aquello que la ciencia es en cuanto que posibilidad existencial, dice Heidegger, es preciso disponer de una caracterización general de la esencia del ser-ahí

humano (GA 25, 18). En este sentido, él considera dos determinaciones: el estar-en-el-mundo y la libertad (GA 25, 19-30; GA 80.1, 187-191).

La existencia está determinada como estar-en-el-mundo, vale decir, que el ser-ahí humano designa un ente que posee mundo. Esta tenencia de mundo apunta a que tiene lugar una relación constitutiva del ser humano con una totalidad de relaciones a partir de la cual comparecen diferentes entes. Poseer mundo implica, consecuentemente, que los entes aparecen para los seres humanos en comportamientos determinados. En el uso de utensilios, en el empleo de los entes naturales, en la protección en contra de las fuerzas de la naturaleza, y en la relación práctica consigo mismo, los entes son encontrados desde la existencia. Siendo más exactos: es en el uso donde aparecen los utensilios, es en la protección donde aparecen las fuerzas de la naturaleza, etc. Y no sólo eso: en tales comportamientos los entes aparecen como entes determinados, esto es, que los comportamientos están orientados hacia entes que vienen a nuestro encuentro como entes. Esto significa que en el comportamiento respecto del ente también está incluida una comprensión del respectivo modo de ser: aquello que es y como es. Sin la comprensión de los modos de ser no habría comportamientos normativizados con los entes.

La libertad, por otro lado, captura aquel rasgo de la existencia según el cual la identidad práctica de cada ser humano no está substancialmente definida, sino que es relativa a una decisión. El propio ser, aquello que cada existente humano es, no es una propiedad estable, sino que siempre está en cuestión. De este modo, existiendo en función de sí misma, a la existencia le corresponde la decisión de escoger o dejar de escoger su propia determinación. El sí mismo propio, por tanto, es relativo a una elección, incluso en el caso de que éste deje de realizar esa elección. Nótese que este concepto de libertad no sólo está relacionado con la acción, sino que posee un significado ontológico, en la medida en que el modo de ser de la existencia es determinado por posibilidades en cuya proyección está implicada una libre decisión. Es el ser de la existencia humana aquello que es una cuestión de libertad (GA 80.1, 187).

Estas determinaciones delimitan el problema inicial del concepto existencial de la ciencia. Como vimos, la existencia libre del ser-ahí tiene tres momentos: los entes están ya dados previamente como descubiertos; ellos están descubiertos en comportamientos ocupacionales; ellos están siempre comprendidos en su respectivo modo de ser. En el existir se integran estos momentos sin que para ello sea necesario que acontezca el comportamiento científico para

con los entes, o sea, que la ciencia no es requerida para que los entes sean descubiertos en comportamientos reglados por la comprensión del ser. El problema reside, pues, en dilucidar el surgimiento del comportamiento científico a partir de los comportamientos ocupacionales pre-científicos. Evidentemente, la respuesta depende de la presentación de la estructura del comportamiento científico.

Dicho comportamiento no está determinado por la ausencia de alguna característica, por ejemplo, por la falta de manipulación técnica o de praxis. Al contrario, la técnica está puesta al servicio de la ciencia en los comportamientos que integran la investigación. Por otro lado, el comportamiento científico no está determinado teóricamente, en el sentido estricto de una actitud contemplativa o de una reunión de saberes. El comportamiento científico es autónomo, pues depende de un impulso propio, de una elección particular que vuelve a este comportamiento parte de una tarea. De este modo, es a partir de la libertad de la existencia humana como surge una transformación en las ocupaciones técnicas, cuando se asume una posibilidad existencial a partir de la elección del comportamiento científico. Así, el conocer científico es puesto como tarea propia y autónoma. ¿Cuál es la naturaleza de esta tarea?

Heidegger se basa en el significado general de «conocer», ya sea científico o no, que nombra el descubrir de algo antes encubierto, el desvelar de algo velado, el abrir de algo cerrado. La tarea científica consiste en desvelar lo que está previamente dado, siendo su único propósito exactamente este descubrimiento. Es un descubrir algo en función del propio descubrimiento y de nada más. Hay, por tanto, un tipo especial de vinculación libre con aquello que está por ser descubierto: la vinculación a sus determinaciones objetivas y a sus modos de ser. La única instancia de descubrimiento es la propia cosa, y la objetividad es la meta que delimita la tarea del comportamiento científico. A diferencia de otras formas de descubrimiento que están limitadas por aspectos y propósitos de ocupación práctica, la ciencia no tiene otro límite que aquellos que le son puestos por la propia cosa a ser descubierta.

De esta manera se aclara, según Heidegger, el momento esencial por medio del cual se constituye el comportamiento científico desde el comportamiento pre-científico: la objetivación (*Vergegenständlichung*). Se trata de una modificación en la que algo previamente dado comparece en el comportamiento. En la objetivación, los entes ya descubiertos en los comportamientos científicos se vuelven objetos, o sea, aparecen para ser interrogados respecto de aquello que son y cómo lo son. Comparecer como objeto significa, pues, estar presente sólo según sus propias determinaciones, como

referencia del descubrimiento y como instancia única de legitimación. La objetivación es, además de eso, aprehensión determinada, o sea, determinación según conceptos que deben ser avalados y justificados en su adecuación a las propias determinaciones de aquello que comparece como objeto. De este modo, la objetivación tiene la tarea de un descubrimiento conceptual de tipo justificacional que está realizado en función de sí mismo. En ella se constituye, por añadidura, un modo especial de existir que corresponde a la esencia del comportamiento científico. Conviene destacar que la objetivación no representa un tipo de transgresión categorial, en el sentido de una modificación que sería inadecuada por reducir todos los diferentes modos de ser a uno único. Por el contrario, en ella se abre el espacio para una exhibición que se vincula y subordina a las determinaciones de los propios objetos. En suma, la esencia del comportamiento científico reside en una manera de existir que se realiza únicamente en función de una adecuada exhibición de las determinaciones de aquello que es objeto, o sea, únicamente en función de la verdad.

2

La objetivación es una modificación del comportamiento en relación a entes previamente dados en comportamientos no científicos. Ella requiere, por tanto, de la donación previa del ente en modos no científicos de descubrimiento. Con todo, en las diversas maneras del descubrimiento no científico también está presente una comprensión del ser en la que están implícitamente dadas las determinaciones ontológicas de los entes descubiertos. Por tanto, hay dos posibles direcciones fundamentales de objetivación, de comportamiento científico, y de surgimiento de las ciencias: la objetivación de los entes en las ciencias de objetos, y la objetivación del ser en la ontología o filosofía. En suma, en el concepto existencial de ciencia, las determinaciones generales del existir —libertad y ser-en-el-mundo— implican que la ciencia es una posibilidad libre que puede elaborarse como tarea doblemente direccionada: ciencias del ente y ciencias del ser (GA 80.1, 192-3). Esto no significa que acontezca necesariamente la objetivación y la formación de las ciencias. Con todo, así como la existencia no científica acontece en modos genuinos de existir, también el modo de existir científico es ontológicamente adecuado al modo de ser de la existencia. No tiene lugar, pues, una transgresión categorial en la existencia científica.

El enfoque existencial de la ciencia consiste, por tanto, en un examen genético. Se trata de describir el surgimiento del modo de

existir científico a partir de los comportamientos que descubren al ente de manera no científica. Heidegger es claro en el momento de diferenciar este estudio genético respecto de otra clase de investigación sobre el origen. No es el estudio del surgimiento de las disciplinas científicas en el discurrir de la historia, en el cual se investigan las ocasiones fácticas, los motivos, los propósitos y los diferentes estadios de elaboración de una ciencia, considerando también las causas de su declive o estancamiento. Este tipo de estudio historiográfico ofrece una génesis óntica. De ella se diferencia la génesis ontológica, que es un estudio sobre la posibilidad interna de la ciencia, esto es, sobre los elementos necesarios que deben concurrir para que pueda haber ciencia. Por otro lado, la investigación sobre el desenvolvimiento histórico-fáctico de las ciencias depende del enfoque existencial. Sin el concepto existencial de ciencia, el estudio sobre las causas y las motivaciones del surgimiento de las ciencias permanecería incomprensible y «mudo» (GA 23, 19; GA 27, 163-4; GA 2, 472).

Hay un problema metodológico importante, relativo a la naturaleza de la investigación sobre el surgimiento del comportamiento científico, que es caracterizado por Heidegger como reconstrucción. La existencia científica es aquella en la que el desvelamiento de los entes está determinado por el conocimiento científico, independientemente de que esta determinación esté ya reconocida o haya sido obtenida por el ser-ahí correspondiente. Dado que el propio enfoque existencial de la ciencia acontece a partir de un ser-ahí ya científicamente determinado, la interpretación de la existencia pre-científica asume el estatuto de una reconstrucción. Heidegger no elucida el significado de los términos «reconstrucción» y «construcción», sino que solamente emplea la expresión «interpretación reconstructiva» para designar aquella investigación sobre la modificación del ser-ahí pre-científico en dirección al ser-ahí científico.

Una sugerencia aclaratoria viene dada por la consideración de que el modo pre-científico de existir, siendo la base sobre la cual se yergue la existencia científica, y que no debe ser identificada con primitivo, simple o no civilizado, está todavía presente en el existir científico. De este modo, construyendo el modo de existir científico se podría llegar reconstructivamente a la existencia pre-científica. Por otra parte, no se trata meramente de un procedimiento por abstracción, porque en la interpretación reconstructiva están integradas las propias concepciones que el ser-ahí pre-científico forma respecto de sí mismo. Las auto-interpretaciones de la existencia pre-científica forman parte de aquello que debe ser interpretado en la reconstrucción de este mismo modo de existir. En suma,

el concepto existencial de ciencia examina la génesis ontológica de la ciencia en una situación hermenéutica condicionada por la existencia científica, asumiendo la forma de una interpretación reconstructiva (GA 27, 160-5).

3

La objetivación es el acto fundamental a partir del cual se origina el comportamiento científico desde la existencia pre-científica. En ella acontece una vinculación que se somete exclusivamente a la presentación determinada del tema de investigación. La objetivación de los entes es específica del campo de las ciencias de entes. En este dominio se presentan, según Heidegger, diferentes posibilidades de objetivación, con diferentes maneras de acceso, de investigación, y de formación y justificación conceptual. En su constitución general, sin embargo, la objetivación está condicionada por la condición más fundamental que norma todos los comportamientos para con los entes (incluidos los no científicos), a saber, la comprensión del ser del ente referido en estos comportamientos. Dado que esta comprensión acontece de manera no expresa, la objetivación en las ciencias de objetos consiste exactamente en la elaboración expresa de la comprensión de ser de los entes que devienen objetos de investigación. La objetivación es, por lo tanto, la ejecución explicita de una comprensión del ser. Con esa elaboración acontece una comprensión expresa de la constitución ontológica de los correspondientes entes. Tal elaboración resulta en la formación de los conceptos fundamentales de una ciencia, que son ontológicos por delimitar el dominio de entes que se vuelven objetos de una investigación (GA 25, 27-9).

La elaboración de la comprensión del ser, por su parte, es analizada por Heidegger a partir de la noción de proyecto. Los conceptos fundamentales de una ciencia son proyectados anticipativamente, delimitando la constitución ontológica de un dominio de referencia, en el cual los entes, como objetos, pueden entonces ser accesibles y conceptualizados de modo específico. Proyectar la constitución ontológica de un ámbito de objetos (naturaleza, historia, vida, etc.) consiste en delimitar los conceptos fundamentales del respectivo dominio. Además, el proyecto que vuelve expresa a la comprensión del ser es calificado según cuatro aspectos. Es un proyecto previo, en el sentido de que demarca *a priori* la constitución ontológica de los entes de un dominio, incluso antes de que ellos sean conocidos. Es un proyecto no objetual, porque la ejecución de la proyección no acontece de manera reflexiva, no siendo ella misma objeto de tematización. El proyecto es también

demarcador de un campo de referencia teórica; él funda el dominio específico que será entonces investigado. Por fin, el proyecto de la comprensión del ser es fundamentador, en el sentido de que proporciona la base a la que se refieren los conceptos y las proposiciones de la ciencia correspondiente, de tal modo que toda justificación o toda prueba interna a una disciplina científica tiene por fundamento la constitución ontológica así proyectada (GA 27, 195-7).

En resumen, la objetivación de los entes consiste en un proyecto complejo en el que una comprensión se torna expresa, resultando en conceptos fundamentales que delimitan el dominio de referencia, y que operan como el fundamento al que se reportan los conceptos y justificaciones científicas. Con la proyección ocurre por primera vez que el ente gana un relieve, estando delante como algo dotado de determinaciones propias e independientes, y siendo susceptible de ser investigado y determinado adecuadamente. Sin el proyecto de constitución ontológica no puede haber positividad, esto es, una vinculación teórica con las determinaciones que los entes poseen en sí mismos (GA 27, 197). La positividad, a su vez, es la condición para que pueda haber factualidad. Esto implica que los hechos son ontológicamente dependientes de la proyección que acontece en la objetivación. Por tanto, desde esta perspectiva, no hay meros hechos (GA 2, 479; GA 23, 11; GA 25, 32; GA 80.1, 195-6).

Es importante considerar que la objetivación no es la proyección exclusiva de un único modo de ser, pero sí la elaboración expresa de una comprensión del ser. No se trata, por ejemplo, de que toda investigación científica suponga el modo de ser de la subsistencia (*Vorhandenheit*), dado que es posible una proyección científica que preserve el modo de ser de aquellos entes que no estén dotados de subsistencia (disponibilidad, vida, existencia, etc.). La modificación en cuestión es ampliativa, pues los entes pasan a ser comprendidos como pura subsistencia (*pure Vorhandenheit*), o sea, comprendidos como dotados de determinaciones propias y autónomas, en consistencia con un pluralismo de modos de ser. La clarificación de los diferentes significados de la *Vorhandenheit* y el reconocimiento de las variaciones ontológicas en la referencia proposicional permiten dilucidar este punto (GA 23, 21; GA 2, 477-8)[3].

Con la objetivación se abre la vía para que los entes, comprendidos como objetos, puedan ser investigados desde diferentes aspectos e incluso fijados como objetos temáticos. De este modo,

3 McManus 2007; Schear 2007, 51-75; Beck 2002, 111-44.

ellos pueden ser tema de una investigación. La proyección admite una elaboración más integral, no sólo cuando corresponde a la articulación de la comprensión del ser, sino también a la delimitación del dominio objetual y al esbozo de la retícula conceptual adecuada a este dominio. En este caso, la objetivación se elabora como tematización (GA 2, 363). La tematización, por tanto, supone la objetivación (GA 25, 29; GA 27, 211; GA 80.1, 195). La tematización, que no se da de una vez para siempre, sino que admite revisiones en los conceptos fundamentales y en nuevas proyecciones, abre un campo para la investigación y para las determinaciones temáticas (GA 23, 25-6).

Según Heidegger, objetivación y tematización son acciones ejecutadas en las propias ciencias. No se trata de una operación externa, sino que es una realización en la cual las propias ciencias, al proyectar un dominio, se proporcionan a sí mismas su base y su fundamento. Se trata, por lo tanto, de una auto-fundación que acontece en la historia de la ciencia (GA 20, 32-3; GA 27, 213). Heidegger se detuvo escasamente en caracterizar la ejecución fáctica del proyecto del dominio de referencia de una ciencia. De un lado, consideró que la fundación de una ciencia es obra de aquellos investigadores que efectúan dicha transformación en la comprensión del ser, mientras que los demás siguen y co-realizan la proyección ontológica del dominio (GA 27, 193). De otro lado, sostuvo también que la fijación del dominio no acontece en una investigación ontológica explícita, sino por vía de la imaginación (GA 23, 23). No obstante, el caso histórico que fue repetidamente abordado por Heidegger fue el del surgimiento de la Física matemática moderna con Galileo y Kepler. Reiteradamente se apunta que la revolución científica moderna propia de las ciencias de la naturaleza no consistió fundamentalmente en la aplicación de la matemática ni en el uso del método inductivo y experimental, sino en el proyecto matemático de la naturaleza. Los fundadores de la ciencia moderna ejecutaron una proyección del dominio de la naturaleza de tal modo que se tornó posible el acceso experimental, la inducción, el cálculo y la descripción a partir del lenguaje de la matemática (GA 2, 479; GA 23, 24; GA 25, 29-32; GA 27, 186-8. GA 80.1, 195-7). En términos generales, sin embargo, el enfoque existencial presenta una secuencia determinada de etapas en la estructura de la ciencia: investigación científica, problema, preguntas dirigidas al tema, tematización, objetivación, proyección, comprensión del ser (GA 27, 223). El fenómeno decisivo es, en suma, el proyecto de constitución ontológica, lo cual implica un compromiso ontológico en los fundamentos de las disciplinas científicas.

4

El enfoque existencial de la ciencia identifica a la objetivación como el acto fundamental que promueve el surgimiento del comportamiento científico y el de las ciencias ónticas. Este resultado también permite presentar el sentido práctico de la actitud teórica de las ciencias. La ciencia posee, según Heidegger, un doble carácter activo: como manipulación técnica, presente en los diferentes procedimientos que integran la investigación, y como praxis. Existe, por tanto, un carácter activo específico del conocimiento, esto es, del comportamiento que valida el descubrimiento de los entes exclusivamente en función de este mismo descubrimiento. Esta acción corresponde al rasgo distintivo del modo de existir en la verdad. La objetivación, como hemos dicho más arriba, tiene el sentido de un comprender al ente en tanto dotado de determinaciones propias que valen, de este modo, como instancia última de la vinculación veritativa. En este sentido, la acción originaria consiste en proporcionar la oportunidad para que los entes se muestren en tanto que tales, ayudándolos a llegar a la manifestación. Esta acción originaria tiene, por tanto, un carácter de retracción, puesto que consiste en un retroceso que deja a los entes ser de acuerdo con su modo de ser. De este modo, concluye Heidegger, la acción originaria en que acontece la actitud teórica es precisamente el proyecto previo de constitución ontológica. Aquella acción originaria acontece como el proyecto operativo en la objetivación que deja a los entes ser, de tal modo que es posible vincularse a ellos según las determinaciones que les son propias y con el objetivo exclusivo de la verdad. Las ciencias positivas tienen su origen, por tanto, en la existencia auténtica, entendida como un existir de acuerdo con el originario estar en la verdad que caracteriza al ser-ahí (GA 27, 178-205; GA 2, 481).

El comportamiento teórico-científico tiene, por tanto, una característica práctica constitutiva. Esta acción originaria —dejar-ser a los entes según lo que son y como son— revela una historicidad en el propio origen del comportamiento científico. Naturalmente, la historicidad en la génesis de las ciencias ónticas se sitúa en la propia historicidad de la existencia. No obstante, también hay una dinámica interna a la propia tematización científica, una movilidad compleja inmanente al despliegue del comportamiento científico. Esta dinámica se basa en el perfil de los conceptos fundamentales, que son formados con propósitos específicos para la tematización, y que operan como guías en la investigación especializada del dominio. De este modo, el peso de la investigación cae en la determinación de la positividad. Con todo, los conceptos básicos contienen posibilidades de determinación adicionales y más estrictas. Con base

en el nivel alcanzado en los conocimientos del dominio surge un movimiento de revisión de los conceptos fundamentales. Heidegger afirma, adicionalmente, que la historia, el movimiento y el progreso genuinos de una ciencia acontecen no tanto en el descubrimiento de nuevos hechos, sino en el campo de la revisión y la reelaboración de los conceptos fundamentales. Es consistente, por tanto, afirmar que la extensión en la capacidad de generar una crisis en los conceptos fundamentales es determinante del nivel que ha alcanzado una ciencia (GA 2, 12-13; GA 21, 16-7; GA 25, 34-35; GA 20, 3-4).

Heidegger se refiere a las revisiones de los conceptos fundamentales de la matemática, de la física, de la biología, de las ciencias históricas del espíritu y de la teología, sosteniendo que el progreso en la reelaboración de los fundamentos obedece a leyes propias de cada disciplina (GA 20, 4-6; GA 27, 35-37; GA 2, 13-14). Según él, no obstante, la dinámica científica exhibe una tensión, pues si, de un lado, conjuga el progreso en el conocimiento del dominio con la revisión de los conceptos fundamentales, de otro lado, la movilidad científica resiste al examen de las cuestiones de fundamentos. Tiene lugar, por así decir, un retroceso de la práctica científica frente a la crisis, volviendo hacia la investigación interna del dominio y apartándose de la generalidad de los conceptos fundamentales. Este retroceso, no obstante, no es sólo una contingencia fáctica, sino que indica una limitación en los métodos científicos que están orientados hacia la investigación positiva y no hacia el examen de los respectivos conceptos fundamentales. La dinámica de las ciencias se decanta, pues, en una imagen en la que el retroceso se presenta como un recular ante las cuestiones de fundamento y como un dislocamiento para la investigación especializada. Por lo tanto, la historicidad de la ciencia no se revela solamente en los progresos, sino también en los retrocesos. No obstante, Heidegger considera que el genuino progreso acontece en la revisión de los conceptos fundamentales, o sea, que la historicidad básica de la ciencia consiste en la modificación de la actitud fundamental en relación al dominio temático de la investigación (GA 29-30, 277; GA 23, 26; GA 25, 34)[4].

5

Esta noción de historicidad introduce el fenómeno de la crisis inmanente de las ciencias. Este punto fue tratado por Heidegger con la distinción de tres sentidos en la crisis de las ciencias. La crisis se

[4] Beck 2002, 116-7.

manifiesta, inicialmente, como creencia en la pérdida de relación entre el individuo y las ciencias. La especialización y la parálisis en la empresa científico-académica conllevan una impotencia en transmitir de manera significativa el contenido ontológico originario de la ciencia a la existencia individual. De este modo, se rompe la conexión con el ideal de formación (*Bildungsideal*). Hay, en segundo lugar, una crisis en relación con la posición de la ciencia en la totalidad de la existencia histórico-social. Con la ruptura entre la ciencia y el ideal de formación, la posición de la ciencia en el todo de la cultura socio-histórica se vuelve cuestionable. La formación científica es incapaz de proporcionar un crecimiento de la formación genuina de las comunidades humanas. Este dato se incrementa con la pérdida de eficacia de dos grandes potencias formativas: el ideal clásico de formación (Goethe y Schiller) y la religiosidad cristiana. Finalmente, Heidegger cree que el sentido más genuino de la crisis corresponde a una conmoción en la estructura interna de la ciencia: la crisis de los fundamentos. En este caso, la relación de las ciencias con su propio campo temático se vuelve cuestionable, motivando una discusión en torno a los conceptos fundamentales. Este sentido de la crisis no es externo ni es exclusiva de una u otra área científica, sino que pertenece a la estructura interna de la ciencia (GA 27, 26-39; GA 20, 3-4). Heidegger considera que los dos primeros fenómenos críticos tienen su raíz en la crisis interna, pero ese enraizamiento sólo se entiende adecuadamente con la elucidación existencial del concepto de fundamento de las ciencias. Además, siendo estructurales, las crisis en las ciencias no son ocasionadas por fenómenos históricos contingentes (tales como la Primera Guerra Mundial). El enfoque existencial de la crisis en las ciencias no representa, por lo tanto, un ejemplo del pensar de la crisis propio de la cultura de Weimar (GA 27, 26, 28-9)[5].

Por otra parte, las diferentes actitudes frente a la crisis permanecen sin fundamento e inofensivas en ausencia de un esclarecimiento existencial. De un lado, los intentos por erigir un concepto mítico de la ciencia con reformas programáticas basadas en una visión de mundo, son una creencia fantástica. De otro lado, sólo un enfoque existencial permite identificar el espacio en el que la relación del individuo con la ciencia puede alcanzar significación. No obstante ello, al ser un asunto de decisión individual, el enfoque existencial solamente delinea el espacio de posibilidades en el que el individuo puede decidirse de modo auténtico (GA 20, 6; GA 27,

5 Beck 2002, 147-168; Carson 2013.

29-30, 158). En cuanto a la posición de la ciencia en el conjunto de la cultura, la popularización de la ciencia no sólo es inofensiva, sino que falsea la estructura de la ciencia. Por último, la crisis de fundamentos sólo se volverá efectivamente comprensible cuando se alcance, con el enfoque existencial, una comprensión efectiva de lo que signifique *fundamento de la ciencia*. Según Heidegger, sin embargo, no se trata tanto de superar la crisis, cuanto de volverla vital. El propósito de vitalizar la crisis no radica en hacer avanzar a la ciencia mejor y más rápido, sino en que ella pueda existir de acuerdo a su propia naturaleza, es decir, como una posibilidad existencial (GA 27, 32-33, 39).

Mientras tanto, la crisis de los fundamentos es un fenómeno particularmente relevante para el enfoque existencial, pues evidencia los límites esenciales y la finitud de las ciencias objetivas. Se trata de una finitud en sentido originario, porque se refiere a una restricción necesaria en el comportamiento científico, un límite que constituye a la ciencia en tanto ciencia. Dicho de manera simplificada, la finitud de la ciencia se refiere a los límites de su dominio de cognoscibilidad, lo cual implica que un ámbito específico de tematización permanece cerrado para la investigación científica de carácter óntico. Este ámbito no es misterioso u oculto, sino que se puede identificar en la fundación de una disciplina científica a través del proyecto que objetiva temáticamente a los entes (GA 27, 41, GA 20, 2).

La elaboración de los conceptos fundamentales de la ciencia corresponde a la proyección de la constitución del dominio de referencia, anticipando las determinaciones del modo de ser de los entes que serán investigados. Que esta proyección no acontezca de modo expreso y temático no es, para Heidegger, una contingencia de la práctica histórica de la ciencia, sino que refleja la inadecuación de los métodos y de los conceptos científicos para tematizar la proyección objetivante. Teniendo en cuenta que los conceptos y métodos están diseñados para investigar los entes del dominio, ellos no son capaces de investigar la proyección ontológica implicada en los conceptos fundamentales (GA 27, 193; GA 23, 34; GA 25, 34). En otras palabras, la estructura conceptual y epistemológica de las ciencias no es adecuada para aclarar la ontología proyectada en los conceptos fundamentales. En suma, hay una doble limitación de las ciencias positivas: 1) son especializadas, es decir, versan sobre un dominio particular de tematización y no sobre el todo del ente; 2) ellas son capaces de tematizar los entes, pero no la constitución ontológica que las funda, o la relación entre el objeto del dominio y sus condiciones de identidad, la relación

entre el ser y el ente (GA 27, 212, 224). Si hay un ocultamiento del ente que sólo las ciencias pueden superar, para que esto ocurra ellas han debido asumir compromisos que no pueden, en tanto ciencias de objetos, retirar del encubrimiento (GA 27, 212-3).

La historicidad de las ciencias manifiesta una dinámica ambigua. Por un lado, el progreso en el conocimiento del dominio promueve una transformación en relación con la constitución ontológica y una reflexión sobre los conceptos fundamentales. Por otro lado, las crisis inmanentes muestran que las ciencias requieren de una interpretación de sus fundamentos que ellas mismas no son capaces de proveer adecuadamente. Con esto, se muestra también un aspecto adicional de la determinación de la ciencia como posibilidad existencial. Las posibilidades existenciales son finitas y también lo son las ciencias objetivas. Esta limitación, sin embargo, no es sólo una restricción, sino aquello que determina efectivamente a la ciencia como ciencia. Sin algo distinto de ellas mismas, las ciencias particulares no se constituyen. Sin embargo, ellas son incapaces de tematizar el ámbito diferenciado de las condiciones de identidad proyectadas en los conceptos fundamentales, que Heidegger denomina simplemente conceptos de «ser» (GA 27, 211, 157; GA 23, 27; GA 25, 34)[6]. En vistas de que el movimiento genuino de las ciencias estriba en la revisión de los conceptos fundamentales, los límites de la ciencia son superados por ellas mismas. Sin embargo, al hacerlo, tiene lugar una modificación en las ciencias positivas. Al no objetivar los entes, volviéndose hacia la constitución ontológica, las ciencias adquieren en las crisis una tendencia filosófica (GA 20, 4).

6

En las ciencias de objetos está supuesta la positividad resultante de la proyección no explícita y no conceptual de la ontología del dominio de referencia temática. Con las crisis se hace evidente, sin embargo, la posibilidad de un segundo tipo de objetivación: la tematización expresa de la propia proyección de la positividad. Existe, por lo tanto, un tipo diferente de ciencia, que no objetiva ni tematiza entes, sino que tematiza la proyección ontológica que constituye a las ciencias positivas. Se trata de una ciencia ontológica cuya meta es la conceptualización de las condiciones de identidad involucradas en los conceptos fundamentales de las ciencias

[6] CERBONE 1999, 311.

particulares. Al examinar el proyecto que funda por primera vez una ciencia particular de objetos, la ciencia ontológica asume una posición de segundo orden: la justificación de la auto-fundación (*Selbstbegründung*) de las ciencias, es decir, la fundamentación (*Grundlegung*). En este sentido, la ciencia ontológica es una lógica productiva que elabora de forma explícita el proyecto que delimita el dominio de referencia científica. Por lo tanto, es una ontología regional inmanente a las disciplinas científicas. Sin embargo, estas ontologías requieren una tematización formal adicional en la que se objetiva la proyección del ser en general. Esta es la ontología fundamental. Las ciencias positivas albergan, por lo tanto, la posibilidad -no la efectividad - de un cambio absoluto hacia la ciencia que objetiva al ser: la filosofía (GA 24, 15; GA 25, 35-39).

El concepto existencial de la ciencia reconoce, por lo tanto, un tipo especial de ciencia: la filosofía, entendida como una interpretación conceptual de la proyección de las condiciones ontológicas de identidad. En la medida en que la comprensión del ser regula todo comportamiento para con el ente, y no sólo el comportamiento científico de las ciencias positivas, el alcance de la ciencia filosófica se extiende más allá de las ontologías necesarias en la fundamentación de las ciencias (GA 27, 205-6). Ella es una fenomenología de las condiciones del aparecer significativo de los entes en todo comportamiento intencional. La ciencia ontológica contiene también una pretensión de unidad, al tematizar la especificidad y la unidad de las condiciones de identidad que están comprendidas en toda conducta intencional con los entes. En este sentido, Heidegger reconoce cinco modos de ser —de subsistencia, disponibilidad, consistencia, vida y existencia— cuya interpretación integra los problemas fundamentales de la fenomenología. Además del problema de la unidad de los modos de ser, la ciencia filosófica elabora el problema del carácter de verdad del ser, el problema de la co-pertenencia entre modos de ser (*Weise-zu-sein*) y la determinación quiditativa (*Was-sein),* así como el problema fundamental de la elaboración temporal de la comprensión del ser en general (GA 24, 20-25).

En el enfoque existencial, la filosofía es una ciencia que objetiva al ser. Heidegger sostuvo que la expresión «filosofía científica» es tautológica: la filosofía no es otra cosa que filosofía científica. Al mismo tiempo, sostuvo que la filosofía nunca puede ser llamada ciencia, siendo filosofía científica un no-concepto (GA 24, 17; GA 27, 26, 219-222). Esta contradicción se resuelve ateniendo al hecho de que la negativa a atribuir un carácter científico a la filosofía, se basa en un sentido estricto de ciencia, que es a su vez resultado de

una definición de cientificidad elaborada exclusivamente a partir del aparato epistemológico-conceptual de las ciencias positivas. Sin embargo, en tanto que ciencia, la filosofía posee características comunes con las ciencias positivas. Ambas tienen una pretensión de objetivación, es decir, descubrir y conceptualizar las determinaciones de sus respectivos objetos temáticos: la tarea de la verdad. En ellas tiene lugar la pretensión de un descubrimiento realizado sólo sobre la base del descubrimiento. En ellas acontece una acción original: dejar-ser a los entes y dejar ser las condiciones ontológicas de identidad de los entes.

Además, ambas son ciencias críticas, donde «criticar» significa «diferenciar», «distinguir». En una primera acepción, criticar significa juzgar, evaluar, es decir, diferenciar y determinar propiedades y relaciones. En la filosofía, también hay una actividad para diferenciar y presentar determinaciones que no son ónticas, sino ontológicas. Heidegger reconoce, sin embargo, un problema difícil, a saber; que en todo enunciado predicativo no es necesario que acontezca la comprensión del ser como si fuese un ente. Se trata de la cuestión de la posibilidad de conceptos y enunciados que presentan las determinaciones ontológicas sin volverlas determinaciones ónticas; un problema cuyo desarrollo llevó a la cuestión de la naturaleza formal-indicativa de los conceptos y enunciados filosóficos (GA 23, 29)[7]. Por otra parte, «crítico» apunta a la aplicación de precauciones metodológicas con el fin de evitar la convergencia de representaciones arbitrarias y pseudo-problemas (GA 23, 29-30; GA 2, 37). Además de la crítica inmanente, la filosofía también ocurre como una crítica de la ciencia (GA 23, 30)[8], es decir, como justificación de la auto-fundamentación de las ciencias positivas. Sin embargo, hay un sentido en que la ciencia filosófica es esencialmente crítica. El diferenciar adquiere un carácter metodológico propio en la filosofía, porque corresponde a la manera específica de acceder a su propio campo temático. La apertura de las condiciones de identidad (ser) ocurre tan sólo como un diferenciar.

La diferenciación se produce siempre desde la positividad de los entes. Ella no conduce, sin embargo, a otro dominio de entes, suprasensible o místico, sino a aquello que es anterior a todo comportamiento, práctico o científico, con los entes. La crítica en la filosofía consiste en diferenciar al ente de sus condiciones de identidad (GA 23, 3). Con esta diferenciación crítica, la ciencia

7 Dahlstrom 1994; Streeter 1997; Rodríguez 2015.

8 Kelly 2014.

filosófica trasciende el ente en dirección del campo ontológico. Su tema, por tanto, es aprehensible en el movimiento del trascender: lo trascendental. Filosofía: una ciencia crítico-trascendental.

Heidegger observa, sin embargo, que esta noción de trascendental es más fundamental, más original y expresa que el concepto kantiano (GA 23, 31, GA 27, 207-9; GA 80,1, 201). La filosofía trascendental abarca una historia más amplia que la filosofía de Kant. El proceso de escisión crítica iniciado con Parménides, Platón y Aristóteles también está presente en Leibniz, Kant y Hegel. A pesar de su amplitud, esta historia está sometida a una forma general. Al igual que el verdadero movimiento de las ciencias positivas no consiste en la reunión de resultados, sino en la revisión de los conceptos fundamentales, en la filosofía el desenvolvimiento de su temática particular posee una ley propia. En ella tiene lugar un proceso renovado de diferenciación y confusión, en el que lo trascendental es repetidamente malinterpretado de forma positiva. Por ello, la ciencia crítica siempre retoma el comienzo, ejecutando nuevamente la diferenciación entre ser y ente. En suma, el proceso crítico nunca estará concluido mientras exista una filosofía viva, cuya finitud consista en operar una transgresión que obligue a un comienzo renovado en la crítica. La finitud en la filosofía no mienta, según Heidegger, el hecho de que nunca se llegue a un fin en el proceso crítico, que se extiende a un futuro opaco, sino en siempre recomenzar en un nuevo camino (GA 23, 32-33, GA 27, 24).

7

Las ciencias positivas y la ciencia crítico-trascendental también comparten la característica de que sus objetivaciones ocurren a partir de un presupuesto. En las ciencias positivas, la objetivación es una modificación en la comprensión del ser que está presente en los comportamientos no científicos. En la objetivación del ser, la presuposición es el hecho de la trascendencia hacia las condiciones de identidad presentes en los comportamientos de carácter óntico. En este sentido, la ciencia filosófica también dispone previamente de aquello que será su tema explícito. La dinámica filosófica consiste en un regreso explicativo y conceptual a la comprensión pre-ontológica del ser. La historia de lo que es fundamental en la existencia es lo positivo en la filosofía, que se revela como siendo también el esclarecimiento de lo que determina la esencia de la existencia humana (GA 27, 205, 216-8; GA 23).

Es evidente que también la filosofía es una posibilidad existencial, pues ella depende de que la trascendencia hacia las condiciones de identidad admita la modificación hacia un modo explícito,

temático y conceptual. Se puede concluir, por lo tanto, que la ciencia crítica posee un carácter originariamente práctico. La trascendencia explícita radica en la acción original que funda la ciencia crítico-trascendental. De manera análoga a la acción originaria que constituye la objetivación de las ciencias positivas —dejar-ser a los entes de acuerdo con su modo de ser— en la objetivación filosófica actúa un dejar acontecer la propia comprensión del ser. La serenidad (*Gelassenheit*) es el acto originario que funda la propia filosofía. En ella acontece una vinculación libre a aquella comprensión que devela los modos de ser y que constituye el existir humano. Por lo tanto, la ciencia crítica es la posibilidad más libre de la existencia humana (GA 27, 213-4; GA 25, 38).

El enfoque existencial exhibe, en suma, rasgos comunes y específicos de las ciencias positivas y de la ciencia filosófica. Sin embargo, existe otra diferencia que los caracteriza. La objetivación científica es una modificación de los comportamientos no científicos que conserva la dirección intencional hacia el ente. La diferencia en los comportamientos reside en la meta intencional, pero el comportamiento científico preserva la misma orientación que los comportamientos no científicos. Con la objetivación ontológica, por el contrario, hay una reorientación en la dirección de la actitud, una ruptura con la actitud natural. De ello se desprende la necesidad de una reflexión metodológica desde el comienzo de la filosofía. El método, sin embargo, no dota al trabajo filosófico con la impersonalidad de la investigación positiva. De modo que comparativamente la filosofía está más estrechamente enraizada en la existencia del filósofo de lo que lo está la investigación científica en el investigador.

Heidegger sostiene, además, que la elucidación de la comprensión del ser y de la esencia del existir humano conduce a nuevos abismos. La triple crisis, esencial en las ciencias positivas, se agudiza en la ciencia crítico-trascendental, tal vez porque el acontecimiento de la filosofía depende de una puesta en libertad cuya realización exige una violencia de la existencia contra sí misma. La diferencia en la dirección de la actitud trae, sin embargo, consecuencias adicionales, que pueden ser investigadas en la consideración sociológica del marco institucional del trabajo científico y filosófico (GA 23, 33-34; GA 80.1, 201; GA 27, 220, 225-6). La filosofía no se sitúa sobre un fundamento exacto. Ella es imposible como ciencia rigurosa, pues mientras exista un filosofar concreto, se moverá en un abismo siempre abierto (GA 28, 310). La finitud de la existencia y del propio ser que se manifiesta en la atmósfera de la angustia, lejos de ser la aniquilación de toda

razón, es precisamente lo que abre el campo en el que se pregunta por razones (GA 9, 121).

En el enfoque existencial, las ciencias positivas y la filosofía son dos posibilidades fundamentales del existir científico. Representan, además, dos formas teóricas de cercanía con el mundo (GA 28, 348). A pesar de la diferencia absoluta que los distingue, éstas no ocurren separadamente. Por el contrario, una dinámica inmanente conduce a las ciencias positivas en dirección de la filosofía, en la forma de una revisión de los conceptos fundamentales que requieren ontologías elaboradas filosóficamente. Un límite interno conduce la investigación positiva hacia la ciencia crítico-trascendental. En este sentido, la Lógica productiva tiene una función normativa, a pesar de que la investigación especializada logre resultados sin una justificación filosófica. Sin embargo, Heidegger identifica un tipo fundamental de verdad o falsedad localizado en la interpretación de la comprensión del ser. Así, por ejemplo, el valor epistémico del rigor puede muy bien ser equiparado con la matematización, pero éste no es incondicional, es decir, depende de la admisibilidad de la matematización en el modo de ser del dominio investigado. Describir esta posibilidad es una de las tareas de una Lógica productiva. Una matematización irrestricta en las ciencias biológicas, por ejemplo, tendría el costo de una inadecuación ontológica. Aparte del problema normativo de la adecuación ontológica, la dependencia de la metodología y de la epistemología en relación con una ontología inmanente implica que no hay hechos simples que no estén acompañados de interpretación (GA 27, 43-4).

Una fructífera relación recíproca entre las dos ciencias es posible, aunque no debe ser entendida de modo externo. Esto no es una fábrica en la que los científicos tracen los hechos y los filósofos aporten los fundamentos ontológicos. Esta cooperación peculiar no es una empresa organizada en base a un acuerdo, sino que es un destino. Por lo tanto, la unidad interna entre la ciencia y la filosofía no está garantizada, sino que depende de una historicidad que no está sujeta a planificación y a programas (GA 29/30, 279-282). Visto desde la perspectiva de la fundamentación, al parecer sólo habría una única relación de dependencia. Los resultados y los métodos de las disciplinas científicas no contribuirían a la interpretación de la ontología inmanente. En cierto modo, esta conclusión es correcta. Sin embargo, dado que las estructuras ontológicas están siempre ligadas a entes, la proyección ontológica sucede en el comportamiento para con el ente. Siendo la objetivación positiva un descubrimiento excepcional, al presentar las determinaciones irrelacionales de los objetos, las ciencias positivas proveen un acceso

privilegiado a los entes. Si hay un ocultamiento sólo superable en la investigación positiva, entonces la ciencia crítico-trascendental depende de las ciencias ónticas (GA 27, 180):

> En el conocimiento positivo, el ser siempre está necesaria y concomitantemente pre-comprendido. En el concebir crítico del ser, el ente está siempre previamente co-experienciado. Este es el fundamento de la posible y necesaria fecundidad mutua, esto es, el fundamento en razón del cual una filosofía sin una experiencia suficiente de las ciencias positivas permanece como un diletantismo (GA 23, 31).

Entendida desde el enfoque existencial, esta declaración evidencia cómo una manifiesta circularidad - la condición depende de lo condicionado - no tiene por qué ser exclusivamente una falla lógica. Ella designa una cualidad metodológica plenamente consistente con la inseparabilidad del ser y del ente. Por otro lado, esta circularidad es un indicador de que el sentido más originario del adjetivo «trascendental» designa una doble dependencia entre la filosofía y las ciencias positivas, sin borrar, de este modo, una diferencia absoluta. Heidegger dio prueba de ello construyendo una ontología de la vida a partir de la interpretación de los conceptos y resultados experimentales de la Zoología (GA 29/30, 310).

8

A modo de conclusión, destacamos los resultados de la presentación del concepto existencial de ciencia:

- La ciencia positiva y la ciencia filosófica son posibilidades no contingentes, porque dependen de la comprensión del ser y de la libertad esenciales de la existencia humana;
- Las ciencias positivas tienen un compromiso ontológico que representa su finitud y su posibilidad, a partir de lo cual surgen los respectivos métodos, su epistemología y su aparato conceptual y expresivo;
- La filosofía es una ciencia crítico-trascendental que surge del acontecer expreso de la trascendencia y de la modificación en la dirección de la actitud hacia el ente;
- En la génesis ontológica de ambas, acontece una acción originaria de decisión en pro de una existencia en función de la verdad, por esto, ellas tienen su origen en la existencia auténtica;
- Las dos ciencias, aunque absolutamente diferentes, son capaces de una unidad en la dependencia recíproca.

El concepto existencial no representa un enfoque integral de las ciencias, sino que ofrece orientaciones de investigación y de trabajo cooperativo con las ciencias especializadas. Heidegger modificó sustancialmente su concepción de las ciencias positivas y de la filosofía. Este tema está más allá de los objetivos de este capítulo. Sin embargo, algunos puntos muestran el cambio en la concepción existencial de la ciencia. La mecánica cuántica es una ciencia sin compromiso ontológico determinado[9]. La técnica moderna y la dimensión institucional de las ciencias se resisten a una interpretación existencial[10]. El cambio en el concepto de verdad implica que las ciencias positivas no constituyen una forma privilegiada de descubrimiento, ya que no albergan la serenidad que deja-ser a los entes, ni conducen a una reflexión sobre sus compromisos ontológicos[11]. En su enfoque más tardío, la historicidad de la ciencia y de la filosofía no se encuentra originariamente en la existencia humana, sino en la historia del ser, que posee límites diferentes de aquellos que se originan en la finitud de la existencia. Sin embargo, persiste un aspecto formal en la imagen de las ciencias positivas, a saber; la insistencia en una finitud inmanente, una limitación de las ciencias por un ámbito que las constituye, y al que ellas, en tanto ciencias positivas, no penetran. No es ocasión ahora de evaluar la corrección de este cambio en el concepto existencial de la ciencia[12]. Importa destacar, sí, que, al formular un enfoque distinto al de la epistemología y al de los estudios socio-históricos y naturalizados, Heidegger ofreció una perspectiva autónoma para un examen filosófico de la ciencia y de la filosofía misma.

Referencias

Beck, A. (2002). *Heidegger and science: nature, objectivity and the present-at-hand.* PhD thesis, Middlesex University. http://eprints.mdx.ac.uk/6363/.

Golob, S. (2014). *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Carson, C. (2013). Method, Moment, and Crisis in Weimar Science. In: Gordon, P. & McCormick, J. (ed.), *Weimar Thought. A Contest Legacy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 179-199.

Cerbone, D. (1999). Composition and Constitution: Heidegger's

[9] Chevalley 1992.

[10] Glazebrook 2000.

[11] Guzzoni 2009, 19-67.

[12] Rouse 2005, 187-6.

Hammer. *Philosophical Topics, 27(2)*: 309-329.

Chevalley, C. (1992). Heidegger and the physical sciences. In: Macann, C. *Heidegger. Critical Assessments IV*. London/New York: Routledge, pp. 342-364.

Dahlstrom, D. (1994). Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *Review of Metaphysics,* 47: 775-795.

De Beistegui, M. (2006). Philosophie et biologie dans un esprit de «coopération». *Noesis*, n. 9. http://noesis.revues.org/document281.html.

Gethmann, C-F. (1991). Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b. In: Gethmann, C.F. *Lebenswelt und Wissenschaft*. Bonn: Bouvier. pp. 181-208.

Glazebrook, T. (2000). *Heidegger's Philosophy of Science*. New York, Fordham University Press.

Guzzoni, U. (2009). *Der andere Heidegger*. Freiburg: Karl Alber.

Kelly, H. (2014). Heidegger the Metaphysician: Modes-of-Being and Grundbegriffe. *European Journal of Philosophy*, 24(2): 1-24. DOI: 10.1111/ejop.12096.

McManus, D. (2007). *Heidegger and the Measure of Truth: Themes from His Early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Rodríguez, R. (2015). *Fenómeno e Interpretación*. Madrid: Tecnos, pp. 53-72.

Rouse, J. (2005). Heidegger's philosophy of science. In Dreyfus & M. Wrathall. *A Companion to Heidegger*. Malden & Oxford: Blackwell Publishing, pp. 173-189.

Schear, J. (2007). Judgment and Ontology in Heidegger's Phenomenology. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. VII: 127-158.

Seigfried, H. (1978). Heidegger's Longest Day: *Being and Time* and the Sciences. *Philosophy Today* (22): 319-331.

Streeter, R. (1997). Heidegger's formal indication: a question of method in Being and Time. *Man and World,* 30: 413-430.

Traducción de Andrés Gatica Gattamelati

El sentido de la fenomenología: Heidegger y Husserl

ROBERTO J. WALTON
Universidad de Buenos Aires.
Miembro de la Academia de Ciencias

En su curso de 1923, Heidegger afirma que «los ojos me los puso *Husserl*» (GA 63, 5), y, en una carta de 1927 en que detalla sus múltiples fuentes de inspiración, dice: «Todo esto en un método y con el hilo conductor de la idea de filosofía científica tal como la ha fundado Husserl» (Bultmann-Heidegger, 2009, 48). El siguiente análisis de la relación entre ambos pensadores procede en tres pasos. En primer lugar, se considera el desarrollo de una ciencia originaria de la vida y una hermenéutica de la facticidad en los cursos tempranos de Heidegger en Friburgo (1919-1923). Luego se examina, en el período de los posteriores cursos de Marburgo (1923-1928), la visión sobre ciertos temas capitales de la fenomenología. Por último, en relación con la etapa posterior al viraje iniciado de 1936, se analizan los enfoques en torno de la correlación en el aparecer entre un momento experienciante y un momento experienciado, la instancia última supuesta por esta correlación, el nexo entre patencia y latencia, y la sustracción de lo inaparente a la manifestación.

1. CIENCIA ORIGINARIA DE LA VIDA Y HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

Heidegger procura en sus cursos tempranos describir la vida en un acceso inmediato y directo que no signifique una despotenciación por obra de una reflexión objetivante. Ya en el primer curso se ocupa del «vivenciar del vivenciar que se adueña y se lleva consigo a sí mismo» (GA 56/57, 117). El motivo husserliano de una fenomenología como ciencia estricta se prolonga en la exigencia de una ciencia originaria de la vida, pero ha de incluir «una radical crítica contra sí misma» (GA 68, 237). Se trata de efectuar

«una investigación estrictamente científica» (GA 58, 38) que pueda «aprehender la vida en su pleno sentido de realización» (GA 58, 97) mediante la «concentración en la autenticidad de las relaciones vitales en la vida concreta misma» (GA 58, 231). Puesto que la vida carece de un qué como cualquier otro objeto de estudio, la fenomenología no debe efectuar ninguna objetivación sino acompañar «la vida fáctica como factum» (GA 58, 161 s.). El factum no ha de ser entendido como singularización de algo general, y, por tanto, como algo que se encuentra junto a otros facta bajo una generalidad intemporal, sino descrito en su individualidad y accidentalidad. Además, la vida fáctica exhibe una significatividad por la cual se comprende a sí misma y que debe ser expresada filosóficamente. Esto significa reiterar la situación hermenéutica que caracteriza a la vida fáctica en tanto tiene una comprensión de sí misma, es decir, un modo de acceso a sí misma antes de la reflexión. Esto conduce en 1922 a «la fenomenología hermenéutica de la facticidad» (GA 62, 364), y, en el curso del año siguiente, Heidegger afirma: «*Facticidad* es el nombre para el carácter de ser de 'nuestro' 'propio' Dasein» (GA 63, 7).

A la intuición husserliana se opone una comprensión que ve-en y acompaña, y a la reflexión la reiteración de la familiaridad de la vida consigo misma. Paralelamente, a la descripción en conceptos generales se opone la indicación formal. Para alcanzar lo fáctico, Heidegger introduce este procedimiento como un camino intermedio entre las abstracciones de los conceptos generales y el abandono de toda conceptualización. La fuente se encuentra en Husserl. En *Investigaciones lógicas*, la ontología formal es la disciplina que se ocupa del objeto en general, y de sus articulaciones y relaciones formales por medio de juicios. Así, a partir del algo en general, se producen otras categorías objetivas formales como conjunto, número, estado de cosas, relación, todo y parte, serie, combinación, etc. (cf. Hua XVIII, 244 ss.). Y en *Ideas I*, Husserl opone la formalización —procedimiento que vacía de contenido y convierte a cualquier objeto en algo en general— a la generalización material que descubre una jerarquía de esencias con contenido eidético cada vez más general manteniendo un contacto con el mundo previamente dado (cf. Hua III/1, 25-28).

Heidegger intenta «perfeccionar esta investigación y, en este perfeccionamiento, esclarecer el sentido de la indicación formal» (GA 60, 57). Considerada como un «momento metódico de la explicitación fenomenológica» (GA 60, 63), la indicación formal se relaciona con una distinción entre tres momentos del sentido: el sentido de contenido (*Gehaltssinn*) o qué (*Was*) experienciado; el

sentido de referencia (*Bezugssinn*) o modo (*Wie*) en que el fenómeno es experienciado según una cierta relación; y el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) o modo en que el sentido de referencia es realizado. El sentido de contenido se corresponde con el correlato que Husserl asigna a un acto intencional, es decir, el objeto con el conjunto de sus determinaciones. Es aquello que, en las *Investigaciones lógicas*, denomina materia, y que luego designará como contenido noemático. El sentido de referencia tiene su equivalente en la cualidad peculiar con la que se intencionan esas determinaciones. Es el carácter que tiene el acto; por ejemplo, percibir, amar, querer, etc. Y el sentido de ejecución evoca la distinción husserliana mera intención vacía e intención provista de plenificación intuitiva[1]. En el trasfondo de la indicación formal, se encuentra también la distinción husserliana, trazada en relación con las expresiones esencialmente ocasionales, entre un significado indicativo que mantiene abierta la comprensión de la situación y un significado indicado que plenifica la indeterminación[2].

Según Heidegger, los variados modos del objeto en general son posibilitados por la «puesta en forma a partir del sentido de referencia» (GA 60, 62). En razón de que no toma en cuenta ninguna determinación material, la formalización husserliana solo considera el objeto «según *el* lado en que es dado», y lo determina «*como captado*, como aquello *hacia lo cual* se dirige la referencia cognoscitiva» (GA 60, 61). Dejar a un lado las determinaciones materiales del objeto a fin de considerar su modo de darse es poner de relieve un modo de referencia a él de acuerdo con una determinada orientación que, para Husserl, es parte de la actitud teórica. Heidegger va más allá porque la indicación formal no prejuzga acerca de un sentido teórico, lo pone en suspenso, y conserva meramente el sentido referencial. La actitud teórica es una actitud posible en medio de otras. Así como la formalización es completamente indiferente al sentido de contenido, la indicación formal deja en suspenso los modos del sentido de referencia y el sentido de ejecución. De modo que el sentido de referencia puede ser teórico o no.

Heidegger afirma que la situación en la que nos encontramos al comprender inicialmente un sentido de contenido «es justamente la decisiva *situación de partida* para el movimiento ejecutante en dirección hacia plena apropiación del objeto, esto es, de su posesión» (GA 61, 34). Solo «proporciona el 'carácter de comienzo'

[1] Cfr. Crowell, 2001, 137-144.
[2] Cfr. Xolocotzi, 2004, 102-124.

(*'Ansatzcharakter'*) de la ejecución» (GA 61, 33) porque esa posesión no es tarea del conocimiento sino que se encuentra en el comportamiento, esto es, en la efectuación. La indicación formal no transmite explícitamente un contenido del mismo modo que no se comunica lo que es una caminata diciendo que consiste en colocar un pie delante del otro sin apartar nunca los pies del suelo. Por eso Heidegger se refiere a la indeterminación del contenido y a la necesidad de una ejecución que completa la determinación: «Está predada una constricción, indeterminada en cuanto al contenido, determinada en cuanto a la ejecución)» (GA 61, 20). El esbozo previo de contenido permanece en una condición absolutamente cuestionable y en una ausencia de evidencia, pero no es arbitrario ni carece de significatividad. Solo supera ese carácter cuestionable cuando «se ha ejecutado el acceso a la originaria *situación de evidencia*» (GA 61, 35), es decir, cuando se ha plenificado lo que Husserl había caracterizado como intención vacía[3].

2. Retorno a las cosas mismas y temas fundamentales

En la Introducción al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* (1901), Husserl escribe: «Queremos retroceder a las cosas mismas» (Hua XIX/1, 10). Y en *Ideas I* (1913), subraya la necesidad de «retroceder de los discursos y opiniones a las cosas mismas, interrogarlas en su darse en sí mismas y dejar a un lado todos los prejuicios extraños a las cosas» (Hua III/1, 41). Puesto que la última palabra debe dejarse al trabajo descriptivo aplicado a las intuiciones dadoras originarias, se debe excluir la argumentación deductiva, la interpretación transmitida y la construcción especulativa. Para Husserl, el concepto de las cosas mismas se aplica no solo a los objetos sensibles sino también a las esencias y a las objetividades categoriales, esto es, a todo lo que puede darse en persona u originariamente. Por su parte, en el primer curso de Marburgo (1923/24), Heidegger considera, detrás de la máxima husserliana, que «puede ocultarse el más estrecho dogmatismo» porque ella ha experimentado «una *muy determinada interpretación*» (GA 17: 60, 274), es decir, ha quedado sujeta al punto de vista de que el acceso a las cosas mismas es posibilitado solo por un análisis de la conciencia. El encuentro con las cosas mismas está impedido

[3] Cfr. Crowell, 2013, p. 76. En «Un ejemplo husserliano de indicación formal» (Escudero, 2016, 35-70) he considerado el modo en que es posible asociar la ética de Husserl con la indicación formal.

cuando la preocupación por un conocimiento legitimado motiva la consideración de la conciencia como tema de la fenomenología. Por eso Heidegger procura «retroceder detrás de esta teorización a fin de *obtener de nuevo a partir del Dasein mismo la posible actitud fundamental*» (GA 17, 269).

En su curso de 1925 (GA 20), Heidegger se ocupa de tres descubrimientos fundamentales de la fenomenología husserliana: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del a priori. Subraya como constitución básica de la intencionalidad la «*inherencia mutua de intentio e intentum*» (GA 20, 61), y que, en esta fórmula se debe entender lo intencionado, el *intentum*, como el ente en el cómo de su ser intencional o captado. Sobre la base de este primer descubrimiento es posible el segundo: la intuición categorial (VIa. Investigación lógica). Objetos de nivel superior se fundan en los objetos sensibles cuando son articulados sintácticamente por medio de un enunciado. Son los objetos categoriales u objetos del entendimiento. Así, el estado de cosas categorial «A es q» se constituye sobre la base de la intuición sensible de un objeto A y de una determinación q, y se nos da, en una intuición categorial, como objetividad fundada. Lo mismo sucede con la relación «F es mayor que G», la disyunción «B o C», e ilimitadas formaciones categoriales. Estados de cosas, relaciones, disyunciones, conjunciones, etc., son intuidos como objetividades que incluyen las objetividades de primer nivel y añaden momentos que exceden lo previamente dado. Lo decisivo de la intuición categorial es que muestra componentes que no son producciones de actos del sujeto o funciones de su pensamiento sino estructuras de ser que se muestran en sí mismas.

Los actos categoriales no solo son actos de síntesis que articulan lo inmediatamente dado sino también actos de ideación o de intuición de esencias que captan lo general como un objeto de nivel superior sobre la base de de los objetos individuales del primer nivel. La generalización material permite obtener una jerarquía de esencias con un contenido cada vez más amplio. Así como las categorías de la ontología formal —algo en general, sustrato y atributo, estado de cosas, relación, disyunción, etc.— se obtienen a partir de la intuición de los objetos categoriales por medio de una generalización formal, las categorías de la ontología material —conceptos relacionados con las regiones ontológicas de la naturaleza, el animal, la psique y el espíritu— se obtienen por generalización material a partir de la intuición de esencias. Son todas estructuras que exhiben una anterioridad, pero no en un ordenamiento de los conocimientos o de los entes por el que unos

surgen a partir de otros sino como un «carácter de la secuencia de construcción (*Aufbaufolge*) en el ser del ente, en la estructura-de-ser del ser» (GA 20, 102). O sea: el sentido originario del a priori es que sea una característica del ser del ente y no del ente mismo. De modo que, en virtud de lo dado en estos actos, se amplía la idea de objetividad y se advierte que la ontología científica no es otra cosa que fenomenología. Lo que se presenta en los actos categoriales proporciona la base para la elaboración de las categorías: «[...] con el descubrimiento de la intuición categorial se ha ganado por primera vez el camino concreto de una investigación, legitimante y auténtica, de las categorías» (GA 20, 97 s.)

Sobre la base del segundo descubrimiento es posible el tercero. La fenomenología muestra que el a priori no tiene que ver primariamente, al modo de Kant, con la subjetividad, sino que se revela como «un *título del ser*» (GA 20, 101). También ha descubierto el modo de acceso al a priori, que no es inferido indirectamente sino que es captado en sí mismo directamente como una objetividad por medio de la intuición. Heidegger concluye que el análisis de Husserl «nos permite ver el sentido originario del a priori [...]» (GA 20, 103).

En el seminario de Zähringen de 1973, en el que busca un acceso a la pregunta por el ser, Heidegger sostiene que Husserl roza esa pregunta cuando piensa lo categorial como algo dado en la intuición categorial por analogía con lo dado en la intuición sensible, y habla de una «excedencia» de lo categorial respecto de lo sensible. Por tanto, el ser es dado: «[...] puesto que la intuición categorial es de la misma manera *como* la intuición sensible (a saber, porque ella es dadora), Husserl llega por la vía de la *analogía* a la intuición categorial» (GA 15, 376). De este modo, la intuición categorial muestra que la categoría no es un concepto o una abstracción sino que puede ser encontrada intuitivamente al igual que un dato de los sentidos: «El logro de Husserl consistió precisamente en esta presentación del ser, que en la categoría está fenoménicamente presente» (GA 15, 378). Sin embargo, Husserl no llegó a desplegar la pregunta por el sentido del ser. No pudo avanzar por este camino porque identificó ser con ser-objeto: «[...] que lo categorial en Husserl sale al encuentro de manera concreta e inmediata no quiere decir de ninguna manera que Husserl, partiendo de aquí, pudiera desarrollar la pregunta por el ser del ente» (GA 15, 384).

En el mismo curso de 1925, Heidegger presenta una crítica inmanente a la investigación fenomenológica. Plantea la cuestión de lo que significa el ser de la región de la conciencia como campo

de la intencionalidad cuando se la presenta como región del ser absoluto. Frente a cuatro características que Husserl asigna al ser de la conciencia —ser inmanente, darse absoluto, no necesitar de nada que no sea conciencia y ser pura—, Heidegger observa que de este modo se caracteriza una relación entre dos entes (vivencias) que forman parte de la región de la conciencia, se considera un ente como objeto de la reflexión, se sitúa un ente en el orden de la constitución y se lo describe en su estructura esencial. No se analiza el carácter de ser de la conciencia sino el modo en que puede ser objeto de una ciencia absoluta, es decir, la noción que caracteriza a la filosofía moderna desde Descartes: «La elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología *no* se ha alcanzado *fenomenológicamente en un retroceso a las cosas mismas*, sino en el retroceso a una idea tradicional de filosofía» (GA 20, 147).

3. Fenómeno, intencionalidad, reducción

En su curso de 1925 (§ 9) y en *Ser y tiempo* (§ 7), Heidegger procura aclarar el término «fenomenología». Señala que «expresa una máxima que puede ser formulada así: "¡a las cosas mismas!" -frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos solo aparentemente legitimados, frente a las seudopreguntas que con frecuencia se propagan como 'problemas' a través de las generaciones» (GA 2, 37/tr. 51). El método fenomenológico no caracteriza al qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de esta investigación. Se trata de un método que es exigido por las «cosas mismas» y que nos permite acceder a ellas. Heidegger observa que la expresión «fenomenología» podría ser formulada en los términos griegos: λέγειν τὰ φαινόμενα, y, por tanto, significa «hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo» (GA 2, 46/tr. 57). Lo que el método fenomenológico debe llevar a su mostrarse en sí mismo es «el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados» (GA 2, 48/tr. 58). El sentido del ser alude al modo en que lo que es se hace presente[4]. Modificaciones son las diferentes maneras de ser que convienen al Dasein humano, al estar a la mano del útil o al estar ahí delante para la mirada teorética. Sus derivados son los caracteres de ser

[4] Sobre «la continuidad fenomenológica de Husserl a Heidegger» en torno de esta cuestión, cfr. Rodríguez 2015, 37-52.

que están fundados en los más originarios. Lo importante es que el ser del ente puede permanecer oculto. Heidegger aclara que el fenómeno en el sentido de la fenomenología es «aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento» (GA 2, 47/tr. 58).

Entre agosto y diciembre de 1927, ambos pensadores emprenden la tarea de redactar el artículo «Fenomenología» para la *Enciclopedia Británica*. En las observaciones de Heidegger a las redacciones previas del artículo se manifiestan sus puntos de vista divergentes. Mientras que Husserl distingue la subjetividad trascendental como la fuente de sentido y validez —de la que depende también la psique humana para esta características—, Heidegger sostiene que el yo ha de ser reducido a toda la concreción de su vida, que no puede perder sus rasgos psíquicos y somáticos, que el mundo pertenece a su esencia, y que, en tanto Dasein humano «nunca está meramente ahí delante (*vorhanden*)» (Hua IX, 274 ss.)[5].

Arrojado en medio de posibilidades y libre para determinadas posibilidades de sí mismo, el Dasein trasciende los entes mediante un proyecto (*Entwurf*) de mundo. Es el ente que se encuentra en medio de los entes de tal modo que en toda relación con ellos lleva a cabo este sobrepasamiento que no se dirige a un ente, sino al mundo como ámbito de manifestación o apertura del ser. Heidegger designa con el término «trascendental» lo que es inherente a este ir más allá de los entes. Así, el mundo es examinado como un elemento estructural del Dasein, como ámbito de significatividad que es proyectado por el Dasein de acuerdo con el modo en que ejerce sus posibilidades, y como un dominio de apertura del ser que hace posible que los entes se patenticen. Sobre esta base, Heidegger intenta «*captar más radicalmente* la *intencionalidad misma*» (GA 24, 230). Sostiene que ella solo es posible sobre el fundamento de la trascendencia, y «ni siquiera es a la inversa la posibilitación de la trascendencia» (GA 9, 135). La intencionalidad se caracteriza por una estrechez o limitación en la medida en que por ella se entiende «un comportamiento que trasciende ónticamente, pero ella no constituye originariamente esta relación con (*Beziehung auf*) [...]» (GA 26, 168).

5 Sobre las vicisitudes de esta relación, cfr. Hua IX, 271-277 (anotaciones de Heidegger), 600-602 (carta de Heidegger), y Cristin, 1999.

Como formas básicas de la intencionalidad cognoscitiva, Husserl se refiere a la percepción de las cosas exteriores, la reflexión sobre el propio curso de vivencias, y la empatía como experiencia de otro curso de vivencias. Son modalidades de la intuición, es decir, un acto que nos pone en contacto directo con su objeto. Según Heidegger, con anterioridad a estos actos se encuentra una comprensión por la cual nos percatamos de los entes a la mano, de los otros y de nosotros mismos en el ejercicio de nuestras posibilidades de modo que reparamos en nuestro ser-en-el-mundo. El Dasein es un ente cuyo rasgo distintivo es la comprensión de sus posibilidades y del mundo que se relaciona con ellas. Comprender es tener ciertas posibilidades de trato con los entes en las que se proyecta un mundo. Un martillo se comprende cuando se lo relaciona con las propias posibilidades y se lo manipula sin que sea necesaria una percepción del martillo y una reflexión sobre el acto de martillar. Con la comprensión se asocia una particular visión (*Sicht*) que deja que los entes salgan al encuentro, es decir, permite que hagan frente como no-ocultos. Se modaliza en la circunspección (*Umsicht*) inherente a la ocupación con los útiles, en la consideración (*Rücksicht*) inherente a la solicitud por los otros Dasein, en la transparencia (*Durchsichtigkeit*) del Dasein respecto de sí mismo, y en el mirar-hacia (*Hinsicht*) lo que está ahí delante como un modo de conocimiento derivado. Según Heidegger, la intuición —considerada por Husserl como fuente de derecho del conocimiento— se funda en esta visión primordial que es inherente al comprender.

Heidegger distingue tres momentos del método fenomenológico: 1) la reducción fenomenológica; 2) la construcción; y 3) la destrucción. Por reducción fenomenológica, entiende un apartar la mirada de los entes para dirigirla al ser: «*Para nosotros*, la reducción fenomenológica significa el retroceso de la mirada fenomenológica desde la captación del ente, como quiera que esté determinado, a la comprensión del ser (proyectar en el modo de la condición-de-no-oculto) de este ente» (GA 24, 29). Heidegger sostiene que la reducción no es la única pieza, y ni siquiera la pieza central del método fenomenológico. Mientras que la reducción nos desvía de los entes, la construcción traza el esbozo o proyecto del ser de los entes. Mientras que el primer momento remite expresamente a la reducción husserliana, el segundo evoca en cierto modo el proceso de la constitución. La tercera pieza del método es la destrucción, es decir, un desmontaje de los conceptos transmitidos por la tradición filosófica hasta llegar a sus fuentes en que se nutren a fin de cerciorarse de su autenticidad. En lugar de hacernos ver lo

que se muestra, los conceptos transmitidos más bien nos impiden el acceso a los fenómenos.

Heidegger coloca en primer lugar nuestro trato con los útiles, de modo que el estar a la mano antecede al mirar-hacia teorético. Diferencias en la interpretación del método no impiden convergencias en las descripciones. Según Heidegger, todo útil está situado en un conjunto de relaciones o respectos. Mientras que el para-qué (*Wozu*) es la obra que se ha de producir, el para-algo (*Um-zu*) es la condición que tienen los útiles en relación con esa obra según los diferentes modos de la utilidad, la empleabilidad, la perjudicialidad, etc. Y el para-esto (*Dazu*) es el plexo de útiles que el Dasein conserva como sustento para el logro del para-qué porque a partir de él se extraen los útiles adecuados para la obra de acuerdo con los modos del para-algo. Todo esto significa que el Dasein proyecta y comprende la condición respectiva o referencialidad que el útil tiene hacia algo —es decir, la obra a realizar— y a la vez con algo —es decir, el contexto de útiles disponibles—. Por su parte, Husserl señala que todo objeto es un «sistema de remisión» que consiste en «todo un sistema de aparición, a saber en la forma de horizontes intencionales internos y externos» (Hua IX, 5, 11), esto es, a ulteriores experiencias del objeto y a experiencias de otros objetos. A un objeto cultural como el útil le es inherente un tipo especial de referencia porque tiene incorporado un sentido o meta que se origina en una valoración y un propósito subjetivos, es decir, remite a un sujeto. Una acción eficaz de la subjetividad encarna estas metas en una cosa física que las expresa y que, por tanto, «remite a las personas interesadas y a sus actos comunicativos» (Hua XV, 57). En una nota marginal, añadida con posterioridad a un texto sobre estos temas, escrito un año antes de la publicación de *Ser y tiempo*, se evoca el análisis de Heidegger con la exclamación «¡Nexo de la condición respectiva!» (*Bewandtnis-Zusammenhang!*) (Hua IX, 409, 633).

Husserl alude a un para-qué de la acción humana en términos de intereses y fines que componen «un sistema de orientaciones prácticas» (Hua XXIX, 256). Además, como paralelo del para-algo, se encuentra en Husserl el análisis de acción realizadora que se efectúa en función de un proyecto, esto es, «la anticipación, la certeza previa de un camino de trabajo que se ha de seguir, [...]» (Hua XXIX, 374). Por último, como paralelo del para-esto, Husserl describe posibilidades prácticas, es decir, las capacidades con que contamos, y las adquisiciones que se encuentran en el mundo circundante y sirven de base para la acción. Utiliza la expresión «para-esto» al señalar que un instrumento «lleva en sí un propósito

significativo, el para-esto, su estar determinado y ser apropiado para esto» (Hua IX, 407). El ejemplo heideggeriano del martillo aparece en un manuscrito de 1933/34 en que Husserl muestra el contraste entre tres momentos en términos del tipo de utilidad que un útil tiene para un logro determinado en virtud de sus cualidades. Se refiere al para-qué (*Wozu*) como obra que se ha de realizar clavando en la madera, en la pared o en la plancha de metal, la forma funcional (*Zweckform*) equivalente al para-algo, esto es, la utilidad del martillo para esta tarea, y el para-esto (*Dazu*), es decir, la cabeza del martillo que, por su pesadez, viabiliza entre lo martillos disponibles, su empleabilidad para determinada función (cf. Hua XXXIX, 325).

Heidegger sostiene que el Dasein practica su deliberación sobre los útiles tan solo con una percatación implícita de la remisividad porque la capta en forma explícita tan solo cuando un útil es inempleable, falta o estorba. Frente a ello, enfatizando la autonomía de una visión teorética, Husserl destaca el papel del juego, la crítica y la imitación en el trato con las cosas. En un manuscrito de mayo de 1931, se refiere a Heidegger y rechaza la necesidad de esta praxis deficiente porque «un motivo originario» para la ciencia y el arte reside «en la motivación de una 'curiosidad teórica' lúdica, esto es, una curiosidad que no surge de la necesidades de la vida, de la profesión, del nexo de fines ligado a la conservación de la vida, que quiere contemplar para sí las cosas, quiere llegar a conocerlas —cosas que no le conciernen en nada» (Hua XXXIV, 260).

4. Virajes y correlaciones

Durante la década del 30, Heidegger realiza un viraje por el cual la proyección del Dasein es analizada como momento de una pertenencia al ser y como respuesta a un llamado que el ser le asigna o lanza. Esto da lugar a la historia del ser en que la relación sujeto-objeto ocupa nuevamente una posición derivada. Tal relación no puede ser tomada como punto de partida porque presupone el «ámbito del estar-frente» (*Bereich der Gegenüber*) que, para los pensadores griegos, no es el ámbito de aquello que es puesto por un sujeto sino el de lo que le sobreviene y sorprende (cf. GA 10, 120 ss., 129 s.). No obstante, no deja de haber una correlación entre un momento experienciante y un momento experienciado que guarda semejanzas con la correlación entre el mundo del que se tiene conciencia y esta conciencia del mundo, es decir, el tema central que ocupó a Husserl a lo largo de su vida (cf. Hua VI, 169 n.). En Husserl se trata de la reducción del mundo a las operaciones de la conciencia y la constitución del mundo por estos actos. En Heide-

gger se trata de un nexo, tratado en términos de oscilación y contraoscilación, entre el lanzarse del ser y el corresponder del Dasein.

La fenomenología de Husserl exhibe también un giro asociado con el desarrollo, desde 1917, de una fenomenología genética que no se limita a los resultados alcanzados en la constitución como su anterior fenomenología estática sino que se ocupa de los procesos que han llevado hacia ellos. De esta manera se produce un enriquecimiento de los dos polos de la correlación mediante una explicitación de sus horizontes, y Husserl se aleja de posiciones criticadas por Heidegger. La intencionalidad deja de ser una mera «trascendencia óntica» para desplegarse hacia la totalidad del mundo en un modo de conciencia diferente de la que se dirige a los objetos, esto es, precisamente en el modo de la conciencia de horizonte (cf. Hua VI, 145 s.). Además, se pone de manifiesto una historia del yo y de la intersubjetividad y se retrocede a la dimensión de profundidad de la vida trascendental hasta llegar a un nivel instintivo que comunica todas las mónadas. Surge una visión de la historia como respuesta a la motivación de una teleología racional inherente a la comunidad monádica. La correlación se describe en términos de una génesis a partir de niveles de experiencia previos al surgimiento de la relación sujeto-objeto. En la fenomenología genética, el estrato básico de la relación con un pre-mundo experiencia está compuesto por un proto-sentir, una proto-afección y un proto-querer que aún no constituyen una conciencia-de: la percepción supone esta experiencia indiferenciada, la reflexión se basa en una auto-escisión y auto-percatación del curso temporal de la vida y la empatía se funda en una proto-empatía (cf. HuaM VIII, 197 ss., 335, 337). Estas modalidades originarias exhiben características que se asemejan a la compresión y la visión heideggerianas. De modo que a una indiferenciación inicial en que lo yoico y lo que le es extraño se confunden sucede un surgimiento de unidades afectantes a través de una síntesis pasiva, y finalmente un volverse del yo hacia las unidades hyléticas o pre-objetos que lo afectan. La transformación implica también la ampliación de la subjetividad trascendental en intersubjetividad y la incorporación cada vez mayor de la corporalidad al análisis de sus operaciones. Se antepone a la reducción fenomenológica una descripción del mundo de la vida para que la conciencia no parezca vacía de contenido. Así se modifican posiciones contra las cuales Heidegger había lanzado sus críticas.

De acuerdo con la fenomenología genética, la descripción de Heidegger sobre los útiles corresponde a una fenomenología estática que se ocupa de una situación terminal en que nos beneficiamos

con las consecuencias de acciones anteriores, En las operaciones previas se ha deliberado responsablemente, ya sea en la invención o en el aprendizaje mediante la imitación o copia de un modelo. En esta génesis, la conciencia de las remisiones tiene que preceder al uso porque es lo que permite justamente insertar el útil en el uso. Husserl observa que el niño «aprende, rodeado de prójimos que actúan según fines, a comprender su actividad-orientada-a-fines (*Zwecktätigkeit*) en cuanto tal [...]» (Hua XV, 420). Vivir una perturbación supone haber alcanzado una familiaridad con el útil porque se presenta «como *ruptura en la totalidad de la remisión familiar*» (GA 20, 255). Nuestro uso presente del útil se realiza mediante una analogía con los usos pasados en que hemos aprendido a emplearlos y hemos considerado esta capacidad de empleo hasta el punto en que no es necesario tener una conciencia temática de la remisividad. Hay, pues, una remisión retrospectiva (*Zurückweisung*), es decir, «remisiones intencionales que conducen a una *historia*, o sea, que dan a conocer estos fenómenos como formaciones subsecuentes a otras formaciones que esencialmente los preceden [...]» (Hua I, 113).

En su escrito «Una mirada retrospectiva al camino» (1937-38), Heidegger se refiere a su «efectiva iniciación (*Einarbeitung*) en el proceder de la 'fenomenología' de Husserl» y aclara que esto no implicaba una adhesión a los aspectos cartesianos y neokantianos en razón de que «el propio camino conducía a una meditación sobre la historia — confrontación con Dilthey y con el planteo de la 'vida' como realidad fundamental» (GA 66, 412). Este contraste inicial se desdibuja ante las modificaciones que introduce el giro genético de Husserl. Es significativo que la anterior afirmación sea seguida por la aclaración de que «por medio de la 'fenomenología' advino al trabajo una seguridad del proceder y el preguntar que al mismo tiempo llegó a ser fructífera para las interpretaciones históricas» (GA 66, 413). El análisis a la historicidad no solo no está ausente en Husserl sino que le permite referirse críticamente a la comprensión del ser. En un manuscrito de 1931 titulado «Consideraciones a partir de la pretendida pregunta por el ser del ente», formula la siguiente pregunta: «¿Tiene sentido la 'elaboración' *heideggeriana* de la pregunta por el 'ser del ente', y cómo puede en general tener sentido la pregunta, que parte de *Aristóteles*, por el ente en tanto ente?» (Hua XXXIV, 264 s.). En otra consideración del mismo año, en que alude a la génesis de la apercepción del mundo y menciona a Heidegger, escribe: «La *comprensión del ser* es algo totalmente vacío en tanto no la reconocemos como autoapercepción y apercepción de lo extraño, como autoapercepción del

mundo en su *estructura trascendental* determinada en cada caso [...]» (Hua XXXIX, 490).

Heidegger procura «pensar de un modo más originario el esenciar de la fenomenología a fin de retroensamblarla de esta manera expresamente en su pertenencia a la filosofía occidental» (GA 12, 91). Observa que lo que la fenomenología examina como manifestación de los fenómenos ha sido pensado más originariamente por los griegos como ἀλήθεια, es decir, como desocultación o mostrarse de lo presente: «Lo que las investigaciones fenomenológicas han encontrado de una manera nueva como sustento del pensar se muestra como el rasgo fundamental del pensar griego, [...]» (GA 14, 99). En vista de la experiencia del aparecer que han tenido los griegos, se ha de ir tras lo pensado por ellos a fin de captarlo en su «procedencia esencial» (*Wesensherkunft*) en un intento de «pensar el aparecer a la vez en forma griega y ya no en forma griega» (GA 12, 127). Esta procedencia implica considerar la «relación hermenéutica» con el ser entendida en «el sentido originario de ἑρμηνεύειν» según el cual la relación «trae la noticia de aquel mensaje» (GA 12, 128) que proviene del ser y es expuesto por el hombre en la medida en que corresponde a su llamamiento-asignación.

En un eco de la correlación husserliana entre el mundo y la conciencia del mundo, y en un ahondamiento del análisis del término «fenomenología» como λέγειν τὰ φαινόμενα, Heidegger sostiene que el ser del ente, entendido como venir a la presencia de lo presente (ἐὸν ἔμμεναι, *Anwesen des Anwesenden*) interpela al pensar entendido como dejar-estar-delante (λέγειν, *Vorliegenlassen*) y tomar-en-consideración (νοεῖν, *In-die-Acht-nehmen*) (cf. GA 8). Se pueden explicitar paralelismos relacionados con estos nexos conciencia-mundo y Dasein-ser. Conciernen a la instancia última a la que remiten y a la relación de patencia y latencia que posibilitan.

5. La instancia última

El retroceso a la instancia última comprende, en ambos pensadores, dos etapas delimitadas con claridad, la primera de las cuales adquiere gran importancia mientras no se tiene en cuenta la segunda. Más allá de la reducción desde los objetos concebidos como hilos conductores trascendentales a la multiplicidad de sus posibles modos de conciencia en el yo trascendental, Husserl exige la reducción radicalizada desde el curso de la conciencia al presente viviente. Por su parte, además del salto que tiene lugar desde los entes en dirección al ser concebido como fundamento (*Grund*), Heidegger se refiere a un salto que va desde el ser hacia

aquel abismo (*Abgrund*) que no es fundamento y al que da el nombre de Ereignis para diferenciarlo de todo mero suceso que remite a otra instancia explicativa. Es el acontecimiento-apropiante que lleva al ser y al Dasein, aconteciendo en medio de ellos, a lo que tienen de propio. Con expresiones similares, ambos pensadores se ocupan de la cuestión. Husserl dice que el presente viviente es «el "proto-fenómeno" ("*Urphänomen*") al que conduce toda pregunta retrospectiva trascendental en el método de la reducción fenomenológica» (HuaM VIII, 6). Y Heidegger afirma: «No hay otra cosa a la que remita aún el Ereignis, a partir de la cual pueda ser explicado» (GA 12, 247).

Un segundo paralelo entre el presente viviente y el Ereignis concierne a la sustracción de la instancia última, que, por tanto, escapa a las posibilidades de expresión. Hay un ocultamiento del Ereignis que se retira en favor de lo que se da. Por eso «el Ello permanece indeterminado, enigmático, y nosotros mismos permanecemos perplejos» (GA 14: 22). Nunca podemos colocarlo delante de nosotros en un estar-frente (*ein Gegenüber*), y por eso «es retenido en lo no-dicho (*im Ungesagten*), permanece como lo no-mostrable (*Unzeigbares*) en lo oculto, es misterio» (GA 12, 241). A su vez, el presente viviente es el presente en que el yo opera anónimamente como proto-yo, es decir, no como el yo que es objeto de la reflexión sino el yo que reflexiona y al que se da el yo en cuanto objetivado. Aun en sus transformaciones está constantemente en el presente, que es su modo temporal propio en la medida en que es un «yo soy» y no un «yo era». Como tal resulta inexpresable porque el presente sobre el que se habla ya no es el presente desde el que se habla. Sobre el curso primigenio afirma Husserl: «Es en tanto pre-ser inexperienciable e indecible (*unerfahrbar und unsagbar*); [...]» (HuaM VIII, 269).

Otra coincidencia atañe a la unicidad como nota distintiva de la instancia última. Husserl caracteriza el presente viviente como «único» en tanto es un proto-modo en contraste con los modos derivados que configuran una multiplicidad de unidades singulares. Se trata de una unicidad que se reitera o pluraliza en los presentes pasajeros sin perder ese carácter. El presente viviente no puede ser calificado como singular o plural sino que es la condición de todos los presentes constituidos en tanto singulares o plurales. No es un presente singular entre otros presentes singulares, es decir, algo singular dentro de una pluralidad, y en este sentido existe en una unicidad para la cual el plural carece de sentido. Análogamente, recordando que el *singulare tantum* es una palabra que solo se presenta en singular como, por ejemplo, «sed», «calma» o «tranquilidad», Heidegger aclara que

el término Ereignis no se refiere a lo que generalmente se llama un acaecimiento (*Geschehnis*) o un suceso (*Vorkommnis*): «La palabra es utilizada aquí como *singulare tantum*. Lo que nombra acontece solo en el singular (*Einzahl*) o más bien ni siquiera ya en un número (*Zahl*) sino de una manera única (*einzig*)» (GA 11, 45).

Ahora bien, las semejanzas entre el presente viviente y el Ereignis no excluyen diferencias que se reflejan en las denominaciones de «proto-fundamento» y «término medio». Según Husserl, la vida de la conciencia es «una operación intencional fundada» (Hua XXXIV, 300) que exige una reducción al presente viviente como «condición originaria para el sentido de su ser» (*Urbedingung für ihres Seinssinn*) (HuaM VIII, 41). Para Heidegger, por el contrario, la donación del ser y del tiempo a partir del Ereignis no debe interpretarse como un nexo de fundación, es decir, como un retroceso a un fundamento u origen. No hay aquí una fundación porque, si bien deja venir a la presencia, el Ereignis no acontece como una condición o un a priori. Lo que es dado no puede ser considerado como la consecuencia de un fundamento porque el Ereignis se despliega como el juego que nos aporta las dimensiones del tiempo, y estos modos en que es alcanzado el venir a la presencia se reducirían a entes si respondieran a un fundamento. Tampoco puede hablarse de «origen» sino de «una procedencia más inicial en el simple medio entre ambos» (GA 7, 230). Esto concierne no solo a ser y tiempo sino también a ser y hombre en esa copertenencia que acontece a una con la diferenciación entre ser y ente. No se trata de un elemento fundante porque los términos —ser y tiempo, ser y hombre, ser y ente— no se fundan en el Ereignis sino que a través de él se refieren uno a otro. Reposan en el Ereignis como su lugar de entrecruzamiento, pero se fundan recíprocamente porque no son independientes y no se puede pensar en un término sin pensar en el otro. Esto recuerda lo que Husserl, en la III Investigación lógica, llama fundamentación bilateral en contraste con la fundamentación unilateral. En esta, el elemento fundante puede manifestarse sin lo fundado; por ejemplo, el objeto percibido puede darse sin las formaciones categoriales en las que puede ser articulado. En la fundamentación bilateral, en cambio, ambos elementos deben estar dados conjuntamente al modo en que no se puede pensar el color sin la extensión. Es la situación que se da entre los términos antes mencionados.

6. Latencia y patencia

Heidegger observa que el ser se desveló a los griegos como el aparecer que aparece, como el venir a la presencia (*das Anwesen*) que surge desde sí mismo, y permanece en este aparecer. Es lo que

sale de la condición-de-oculto (*Verborgenheit*) y se sostiene en esta desocultación como el aparecer en que el ente o lo presente (*das Anwesende*) se manifiesta. Afirma que «el aparecer resulta el rasgo fundamental del venir a la presencia de lo presente en la medida en que emerge hacia la desocultación (*Entbergung*)» (GA 12, 125). Al describir los rasgos fundamentales del ser del ente entendido como el venir a la presencia de lo presente, da el ejemplo de una montaña presente como el ente que ha surgido (*aufgegangen*) de la no-ocultación y ha entrado (*eingegangen*) en lo ya antes no-oculto (*das bereits Unverborgene*), es decir, el paisaje: «Surgido de la condición-de-no-oculto, el venir-a-la-presencia ya ha ingresado en lo ya no-oculto: la montaña yace en el paisaje. Su venir-a-la-presencia es un surgente ingresar en lo no-oculto dentro de la condición-de-no-oculto (*Unverborgenheit*), [...]» (GA 8, 240). Además, destaca como otro rasgo fundamental el ausentarse en la ocultación. Heidegger dice que «la condición-de-no-oculto exige siempre la condición-de-oculto y la confirma de este modo como la fuente esencial de la Ἀλήθεια» (GA 79, 49).

Estos rasgos se prestan a una comparación con las descripciones de Husserl sobre el horizonte[6]. En ellas se distingue el mundo patente y el mundo latente, y, dentro del mundo patente, entre el mundo temático y el mundo no-temático según sea o no el correlato de una intención actual, es decir, una intención en el modo de la atención. Patencia temática es la de la montaña sobre la cual se centra nuestra atención. Patencia no-temática es la del resto de la cadena montañosa perceptible en el trasfondo de esa montaña. Y latencia es la de todo el tramo de la cordillera que escapa a nuestro campo perceptivo. Por otro lado, el mundo latente se escinde en el horizonte de cognoscibilidad o familiaridad típica configurado por la sedimentación de nuestras anteriores experiencias de este paisaje y en el horizonte de incognoscibilidad que es ajeno a toda experiencia anterior. El horizonte de cognoscibilidad es un horizonte de intenciones vacías que puede ser plenificado por medio de presentificaciones (rememoraciones, fantasías) que traen consigo un sentido secundario de patencia. Por tanto, según Husserl,

[6] Merleau-Ponty ya indagaba «lo que quiere decir la *Offenheit* «"condición-de-abierto" de Husserl o la *Verborgenheit* de Heidegger», los consideraba «como *Offenheit*, como *Verborgenheit* del Ser», y enlazaba la cuestión con el tema de «la estructura misma del horizonte» y el «Überstieg <traspasamiento> hacia el horizonte» (Merleau-Ponty, 1964, 238 s.). Sobre la desvinculación del aparecer de una concepción subjetivo-trascendental, cfr. Rodríguez, 2015, pp. 27-30.

el concepto de no-ocultación se centra en lo patente temático y puede ser captado de un modo más estrecho o más amplio según se extienda al ámbito de lo patente no-temático o al ámbito de lo latente conocido.

Por un lado, el venir a la presencia de lo presente es el surgir desde la patencia no-temática y el ingresar en la patencia temática, de modo que lo no-oculto dentro de la no-ocultación corresponde a la patencia temática dentro de la patencia no-temática. Por otro lado, se trata del surgir desde la latencia conocida por la posesión de anteriores experiencias del paisaje y del ingresar en la patencia en cuanto tal, de modo que lo no-oculto dentro de la no-ocultación corresponde a la patencia en cuanto tal dentro de la latencia no-temática. Por lo demás, el ingresar en la no-ocultación, sin el reverso del surgir de la no-ocultación, equivale al surgir desde la latencia desconocida y al ingresar en la latencia conocida. Se ha de observar que la latencia conocida se muestra como un modo de la no-ocultación. Heidegger aclara que el παρά en el παρεῖναι, el hacia-aquí (*Herbei*) no significa que lo presente nos adviene como un objeto porque el «junto a» (*bei*) aquí implicado solo significa la cercanía inherente a la no-ocultación. Lo así acercado puede encontrarse muy lejos en distancia. Análogamente, en Husserl, la patencia secundaria —alcanzada mediante la plenificación intuitiva del latente horizonte de cognoscibilidad— corresponde, en nuestro ejemplo, a montañas muy distantes que por rememoración ingresan en la no-ocultación.

En conexión con la condición-de-no-oculto, según Heidegger, se encuentra el claro (*Lichtung*) como un lugar libre y abierto que, al modo de un espacio despejado en un bosque, permite un aparecer de los entes: «El claro es lo abierto para todo lo presente y lo ausente» (GA 14, 72). Esta noción puede ser relacionada con el concepto husserliano de representación del mundo (cf. Hua XXXIX, 73-80). Se trata de un escorzo o aspecto del mundo que nos permite desenvolvernos en él. Así como el claro mediatiza la relación entre ser y hombre, Husserl considera que el fundamento de nuestro saber acerca del mundo es una representación elaborada como dimensión mediadora entre la oscura experiencia del mundo y la necesidad humana de orientación en ese vasto horizonte. Un isomorfismo se muestra también en que la representación del mundo ocupa un espacio intermedio entre el horizonte de mundo no-temático, a partir del cual es construida, y la experiencia de las cosas. En tanto explicitación o proyecto del mundo, mediatiza el aparecer de las cosas. Pone en claro lo que está implicado en la experiencia del mundo porque ella es la representación de una multiplicidad articulada de objetos de posible experiencia.

Heidegger señala que no se trataba para él de seguir una orientación dentro de la fenomenología como puede sugerir la alusión a una fenomenología hermenéutica, ni de negar la significación de la fenomenología, ni de buscar algo nuevo. Esto implicaba «dejar mi camino de pensamiento en lo carente de nombre» (GA 12, 114). Al concluir su escrito «Mi camino en la fenomenología» (1963), afirma también que la fenomenología no es una corriente sino una posibilidad, que siempre puede ser captada de nuevo y más originalmente, de corresponder a la interpelación de lo que se ha de pensar: «Si la fenomenología es experienciada y conservada de esta manera, entonces ella puede desaparecer como nombre en favor del asunto del pensar cuya patencia permanece como secreto» (GA 14, 101). A pesar de la carencia de nombre, en el protocolo de su último seminario dictado en Zähringen durante el año 1973, es decir, tres años antes de su muerte, se refiere que Heidegger, una vez terminada la lección final, pasa a ocuparse del «sentido originario de la fenomenología» y de la necesidad de distinguir el camino que se recorre en la filosofía del método que se sigue en la ciencia, y afirma: «Así entendida, la fenomenología es un camino que conduce ante… y se deja mostrar aquello ante lo cual él es conducido. Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente (*eine Phänomenologie des Unscheinbaren*)» (GA 15, 399). Así, el término «fenomenología» retorna en esta expresión que se conecta con un retroceder en sí, una sustracción o retracción que confiere un carácter peculiar al emerger del fenómenos: «El surgir como lo que concede en general lo abierto aclarado para un aparecer, se retrae él mismo en todo aparecer y en todo lo que aparece y no es algo que aparece entre otros que aparecen» (GA 55, 142 s.).

El tema de lo inaparente aflora en Husserl en diversos niveles. En la conciencia del objeto se da una ganancia y una pérdida porque la progresiva impleción de las menciones vacías de su horizonte interno es a la vez un progresivo vaciamiento. La conciencia del mundo se caracteriza por una unicidad que se da en la conciencia de un horizonte inasible como modo de conciencia que se contrapone a la conciencia de objetos singulares que pueden agruparse en pluralidades. En relación con la protoafección hylética de lo que aún no se ha convertido en objeto, da en el ámbito total de la afección una gradualidad de la vivacidad sobre cuya base Husserl se refiere a relieve al que es inherente un trasfondo de no-vivacidad que finalmente cae en lo inconsciente como el punto cero de lo advertible. Lo que se encuentra en el trasfondo, puede llegar a destacarse en circunstancias favorables, y esto significa que, aun cuando no ejerce una afección efectiva, contiene como

potencialidad de la afección, una tendencia a la afección. En este sentido, Husserl puede hablar de una intencionalidad que, aunque inconsciente, es «coviviente e incluso cooperante en diversas maneras» (Hua VI, 240). Por último, el fluir originario del presente viviente permanece en el anonimato

Ambos pensadores hacen frente de manera diferente a la presencia de lo inagotable. Por un lado, Husserl subraya la indeterminación que envuelve y atraviesa todo lo experienciado. Aun cuando no pueda ser cancelada mediante un perfeccionamiento de la objetivación, la horizonticidad latente no se contrapone sino que acompaña con su dimensión en última instancia inexperienciable a la objetividad experienciable. La custodia de los objetos como objetos, y del mundo como mundo, reside en la imposibilidad de una experiencia total. Es posible utilizar un lenguaje objetivante sin anular el secreto de las cosas y del mundo porque las palabras se refieren a algo determinado pero atravesado por una indeterminación que se sustrae a ellas. En este sentido se desdibuja el contraste entre el objeto (*Gegenstand*) que es arrojado enfrente y el estar frente (*Gegenüber*) de una cosa que nos sobreviene. Por otro lado, al circundar representativo del horizonte de anticipación, Heidegger contrapone el delicado circundar del «más simple decir» que no concibe y que, por medio de un «hacer señas» (*Winken*), escapa a la representación porque es a la vez un «señar que orienta a (*Zuwinken*)» y un «señar que aparta de (*Abwinken*)». Para salvar la sustracción de lo experienciado, caracteriza este lenguaje como un mostrar que «deja aparecer lo presente y desaparecer lo ausente», «libera lo presente a su respectivo venir a la presencia y deslibera lo ausente hacia su respectivo ausentarse», y «en todas partes deja permanecer lo mostrado junto a sí mismo» (GA 12, 246). Heidegger asigna a las proposiciones tautológicas —el mundo mundea, la cosa cosea, etc.— la función que para Husserl cumple el horizonte de indeterminación en virtud de su carencia de límites, es decir, la función de vincularnos al mundo y las cosas preservando la profundidad de su ocultación de modo que no podamos tomar posesión de ellos. Ajeno a conceptos que implican una toma de posesión y de ese modo no dejan su lugar a lo inaparente, este camino se condensa en proposiciones tautológicas sobre las que Heidegger afirma: «Lo peculiar de las proposiciones de esta índole reside en que no dicen nada y a la vez vinculan el pensar del modo más decisivo a su asunto» (GA 8, 157). Y se refiere a esta carencia de límites que ha de ser resguardada por ellas: «Lo desmedido del posible mal uso de tales proposiciones corresponde a lo carente de límites (*dem Grenzenlosen*) a que remite el encargo del pensar» (GA 8, 157).

7. Referencias

Obras de Husserl

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, ed. Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. Trad. de Mario A. Presas: *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

Hua III/1 y III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, *Husserliana* III/1 y III/2, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. Refundición integral de la traducción de J. Gaos por A. Zirión Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. Trad. de Julia V. Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.

Hua VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VII, Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

Hua VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VIII, Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

Hua IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* IX, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968. Trad. de Antonio Zirión: *El artículo de la 'Encyclopaedia Britannica'*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Hua X: *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* X, Haag: Martinus Nijhoff, 1966. Trad. de Agustín Serrano de Haro: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002.

Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesung- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, ed. Margot Fleischer, *Husserliana* XI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Hua XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 — 1928*, ed. Iso Kern, *Husserliana* XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 — 1935*, ed. Iso Kern, *Husserliana* XV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texte*, ed. Paul Janssen, *Husserliana* XVII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. Trad. de Luis Villoro: *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein, *Husserliana* XVIII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. Trad. de José Gaos y Manuel

García Morente: *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.

Hua XIX/1 y XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, *Husserliana* XIX/1 y XIX/2, The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984. Trad. de José Gaos y Manuel García Morente: *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1976.

Hua XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987.

Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXVII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989. Trad. parcial («Cinco escritos sobre Renovación») de Agustín Serrano de Haro: *Renovación del hombre y la cultura*, Barcelona/Iztapalapa (México): Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

Hua XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, *Husserliana* XXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Hua XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, ed. Reinhold N. Smid, *Husserliana* XXIX, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

Hua XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. Sebastian Luft, Husserliana XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Hua XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, ed. Berndt Goossens, *Husserliana* XXXV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Hua XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, ed. Henning Peucker, *Husserliana* XXXVII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Hua XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht: Springer, 2008.

Hua XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, *Husserliana* XLII, Dordrecht: Springer, 2013.

HuaM VIII: *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, *Husserliana-Materialien* VIII, Dordrecht: Springer, 2006.

„Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*«, *Husserl Studies*, Vol. 11, Nos. 1-2, 1994, pp. 3-63.

Otras obras

Bultmann, R. y Heidegger, M. (2009), *Briefwechsel 1925-1975*, Frankfurt a. M./Tübingen, Vittorio Klostermann/Mohr (Siebeck).

Cristin, R. (Hrsg.), *Edmund Husserl, Martin Heidegger – Phänomenologie (1927)*, Berlin, Duncker und Humboldt.

MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

RODRÍGUEZ, R. (2015): *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Á. (2004), *Fenomenología de la vida fáctica, Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés.

8. BIBLIOGRAFÍA

BERNET, R., DENKER, A. y ZABOROWSKI, H., eds. (2012): *Heidegger und Husserl. Heidegger-Jahrbuch 6*, Freiburg/München, Karl Alber.

CROWELL, S.G.(2001): *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press.

— (2013): *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press.

CROWELL, S. y MALPAS, J., eds. (2007): *Transcendental Heidegger*, Stanford (California), Stanford University Press.

ESCUDERO, J.A. (2016) (ed.): *Studia Heideggeriana. V. Heidegger-Husserl*, Buenos Aires, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos/Teseo.

FIGAL, G. y GANDER, H.-H., eds. (2009): *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HERRMANN, F.-W.v. (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'*. Band 1. ‚Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein', Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HERRMANN, F.-W.v. (1994): *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

— (2000): *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

KEILING, T. y GÄTJENS, H. (2013): «Heidegger und Husserl. Husserl und Heidegger», *Philosophisches Jahrbuch*. 121 Jahrgang/II, 2014, pp. 333-349.

MOHANTY, J.N. (2011): *Edmund Husserl's Freiberg Years 1916-1938*, New Haven/London, Yale University Press.

RESE, F., ed. (2010): *Heidegger und Husserl im Vergleich*, Frankfurt a. M, Vittorio Klostermann.

RODRÍGUEZ, R. (1993), *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta.

SAN MARTÍN SALA, J. (2015): *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta.

SHEEHAN, T. (2015): *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, London/New York, Rowman & Littlefield.

VIGO, A.G. (2008), *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires, Biblos.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Á. (2011): *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Universidad Autónoma de Puebla/Porrúa.

La teoría de la comprensión y del círculo hermenéutico en Heidegger

Jean Grondin
Université de Montréal

La hermenéutica de la comprensión elaborada en *Ser y tiempo*, y sobre todo en los §§ 31-32, es uno de los capítulos más importantes y más determinantes de la filosofía de Heidegger. Es importante por la perspectiva inesperada que abre sobre el fenómeno del comprender, pero también porque todo el proyecto de Heidegger está él mismo centrado sobre la *comprensión* del ser (*Seinsverständnis*), que su libro propone dilucidar en un esfuerzo de interpretación-explicitación (*Auslegung*) del cual el § 32 de *Sein und Zeit* dedicado a la *Auslegung* presentará la teoría. Si estos análisis son muy conocidos, es porque han tenido un eco rotundo, especialmente en la reflexión teológica de Rudolf Bultmann (1884-1976) quien sacó de ella la inspiración para su exegesis existencial del *Nuevo Testamento* (Bultmann 1950) y la filosofía hermenéutica defendida por Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricœur (1913-2005). Se puede decir que sin la hermenéutica del comprender de Heidegger, esta filosofía hermenéutica nunca hubiera visto la luz.

1. El lugar de la comprensión en *Ser y tiempo*

Para captar bien la concepción heideggeriana del comprender, importa situarla brevemente en el contexto del proyecto sistemático de *Ser y tiempo*. La obra tiene como meta, como bien se sabe, despertar la pregunta por el ser y dilucidar su sentido. Ya en el § 1 de *Ser y tiempo*, Heidegger dice que nos mantenemos desde siempre en el seno de una comprensión del ser (*Seinsverständnis*) cuyo sentido, empero, es bastante oscuro (SZ, 4). El ser por el cual Heidegger se interesa es, pues, dado en una comprensión, inicialmente bastante vaga, pero que la entendemos como una característica fundamental del ente *Dasein* que somos, caracterizado justamente por su com-

prensión del ser. Heidegger propone interrogar (*befragen*) dicha comprensión y explicitarla (*auslegen*) con el fin de aclarar su sentido.

Lo que Heidegger entiende por «comprender» (*verstehen*) no se elucidará sin embargo antes del § 31. Este análisis del comprender se sitúa por su parte en el marco de un análisis fundamental de nuestro «ser-en-el-mundo» entendido como constitución fundamental de nuestro *Dasein*. En este análisis, Heidegger quiere acabar con la representación habitual de un sujeto que sería inicialmente aislado del mundo y cerrado sobre sí mismo para defender la idea de que nuestro *Dasein* es desde siempre presente al mundo en el horizonte de una familiaridad (*Vertrautheit*) elemental que caracteriza nuestra presencia al mundo en el modo de la comprensión (Grondin 2003). La idea de fondo no es otra que la de una apertura (*Erschlossenheit*) fundamental del *Dasein* a su mundo. Esta apertura ya forma parte del nombre *Dasein*: ser un *Da-sein* es ser «ahí» donde se abre el ser, donde el ser se ha desde siempre abierto.

Adivinamos que la comprensión constituirá un modo privilegiado de esta apertura o de la manera con la cual somos este «ahí» (SZ, 133), pero importa ver que no es la única. Los dos modos fundamentales de nuestra apertura son la afectividad (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*). Si pudiéramos traducir estos dos términos en el vocabulario filosófico tradicional (que Heidegger evita la mayoría de las veces), podríamos decir que hay en nuestra presencia al mundo un elemento de afectividad, o de pasividad, que va acompañado de un momento de intelección. En sí, esta idea no es del todo nueva y podría recordar a Kant que decía que hay en todo conocimiento un elemento que proviene de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y otro del entendimiento (*Verstand*), o bien Aristóteles que ya hablaba de un alma sensitiva y de un alma intelectiva. Obviamente, el contexto es distinto: Kant está interesado en las fuentes de nuestro *conocimiento* —de tal modo que pueda destacar los elementos *a priori* del conocimiento que estén ligados a la constitución del sujeto cognoscente—, mientras que Heidegger se propone arrojar luz sobre los «modos» (*Weisen*) constitutivos según los cuales somos nuestro ahí (SZ, 133). En su análisis de la «constitución del ahí», Heidegger presentará en un primer momento la disposición afectiva (en el § 29; el § 30 ilustrará esto gracias al ejemplo del miedo), antes de desplegar su análisis de la comprensión (§ 31). Si Heidegger habla inicialmente de la disposición afectiva, es posiblemente porque quiere mostrar hasta qué punto el *Dasein* es afectado por su mundo bajo el modo del afecto o de la *Stimmung* (tonalidad). El término *Stimmung* (tonalidad), que corresponde para Heidegger al nombre «óntico» más

conocido de lo que entiende por disposición afectiva (SZ, 134), está bien elegido. *Stimmung*, en efecto, no designa solamente en alemán la disposición «subjetiva», sino también la atmósfera, el ambiente en el cual estamos sumergidos y que existe independientemente del sujeto. De hecho, Heidegger insistirá mucho en la idea de que estamos arrojados en una *Stimmung*. Sacará de ahí su concepto importante de estar-arrojado o de estar-yecto (*Geworfenheit*, SZ, 135). Sitúa su análisis de la *Stimmung* en la continuidad del análisis de los *pathè* o de las pasiones en la *Retórica* de Aristóteles que llegará a considerar como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad de nuestro ser-con (SZ, 138).

Los ejemplos de *Stimmungen* que *Sein und Zeit* considera son el miedo (§ 30) y la angustia (§ 40). Además, sus cursos se interesarán en las tonalidades del aburrimiento (GA 29/30) y del asombro (GA 45). Sus *Beiträge* promueven, por su parte, la *Grundstimmung* de la retención (*Verhaltenheit*, GA 65, 392). Es a través de tales «pasiones» como estamos inicialmente abiertos al mundo, bajo un modo más afectivo que perceptivo o teórico.

Toda disposición afectiva, sostiene sin embargo Heidegger, conlleva su comprensión, aunque sea reprimiéndola (SZ, 142): el miedo, la angustia, el aburrimiento, el amor, la alegría y la ira nos permiten siempre a la vez entender algo. El análisis de la comprensión (§ 31) no podría desligarse de la *Stimmung* o de la disposición afectiva: si toda tonalidad tiene su comprensión, la comprensión a su vez siempre está afectada por una *Stimmung* (*Verstehen ist immer gestimmtes*, SZ 142). Por ejemplo, la comprensión «objetiva» y desinteresada del mundo que se puede encontrar en la ciencia es, para Heidegger, ella misma el hecho de una cierta tonalidad, aquella, podríamos decir, de la consideración fría y puritana de lo dado. No hay tonalidad sin comprensión, ni de comprensión sin *Stimmung*. Nunca se debe olvidar este trasfondo «pático» en el análisis del comprender.

2. La comprensión como poder-ser proyectivo (SZ, § 31)

Heidegger empieza su análisis de la comprensión diciendo que ella constituye un «existencial fundamental» y un «modo de ser fundamental del ser de nuestro *Dasein*» (SZ, 143). Esto no debería sorprender si es cierto que ser un *Dasein* significa estar presente al mundo con los ojos abiertos, es decir, estando al tanto de lo que ocurre en él. El comprender de Heidegger no debe sin embargo entenderse prioritariamente como un modo intelectivo de saber. No se trata de un modo de conocimiento entre otros que podríamos distinguir, por

ejemplo, de la explicación. Aquí, Heidegger alude sin nombrarla a la distinción que había establecido Dilthey entre el comprender de las ciencias del espíritu y el explicar de las ciencias exactas. Esta concepción intelectual o científica del comprender es como mucho derivada del comprender en el sentido original que interesa Heidegger.

Con el fin de cercar este «comprender original», del cual no olvidemos que Dilthey hablaba también (Dilthey 1958, 207-210), Heidegger se inspira en el sentido que puede tener la locución alemana «*etwas verstehen*» cuando quiere decir que estamos «a la altura de algo» o que somos competentes. El comprender designa menos aquí un saber que un poder. Comprender significa aquí «poder algo» (*etwas können*). Se ha de señalar que Heidegger no proporciona ningún ejemplo en *Sein und Zeit*, pero es fácil imaginar uno: el alemán puede utilizar el verbo *verstehen* para decir de alguien que «sabe bailar», que «entiende» de cocina o que «sabe jugar al fútbol».

El comprender (o el «saber» en los giros castellanos) expresa aquí no tanto un saber teórico como una habilidad y una destreza particulares. En el vocabulario de Heidegger, el comprender tiene entonces la connotación de un poder-ser (*Sein-können*). Este poder-ser corresponde según él al modo de ser específico del *Dasein* que no es un ente subsistente (*Vorhandenes*), que «tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible (*primär Möglichsein*)» (SZ, 143). Se trata de un texto difícil y unos ejemplos por parte de Heidegger hubieran sido seguramente útiles. Es que Heidegger otorga de hecho una importancia de primer orden a esta noción de posibilidad en su análisis del comprender en el § 31, importancia que no ha sido siempre bien percibida por los comentaristas y que tampoco ha desempeñado un papel de primer plano en la recepción hermenéutica de este parágrafo.

Intentemos, pues, seguir las indicaciones algo abruptas de Heidegger, indicaciones que las secciones anteriores de su libro permiten sin embargo entender. Heidegger subraya, en efecto, que esta «posibilidad» inherente al comprender concierne prioritariamente a los tres modos característicos del cuidado (*Sorge*) que tiene el *Dasein* de su mundo y que un poco antes, han sido estudiados parcialmente[1] en *Sein und Zeit*: 1/ su ocuparse del mundo ambiente

[1] Solo parcialmente ya que la cuestión del cuidado de sí no será tratada hasta el § 31 dedicado a la comprensión, mientras que las dos otras, el ocuparse (*Besorgen*) del mundo ambiente y la solicitud (*Fürsorge*) por los otros han sido analizadas en detalle.

(*Besorgen der «Welt»*), 2/ su solicitud (*Fürsorge*) por los otros y 3/ su poder-ser en relación consigo mismo (*Seinkönnen zu ihm selbst*). Estos tres modos del vínculo cuidadoso con el mundo, según se trate de la relación de un ocuparse atareado de los entes disponibles (*zuhanden*), de la atención dedicada a los otros o a sí mismo, forman un conjunto sistemático en el análisis heideggeriano del ser-en-el-mundo y de su apertura (o de su «ahí»). Lo novedoso aquí es la insistencia que Heidegger desplaza ahora hacia la comprensión *y* hacia la noción de posibilidad que le es inseparable.

Negativamente, esta noción de posibilidad debe ser distinguida de lo posible como categoría del ente subsistente (*vorhanden*) donde lo posible designa lo que aún no es real y que nunca puede ser necesario. Lo posible posee aquí en el plano ontológico un grado menor de ser que lo real o lo necesario. Heideggger opone a esta noción de posibilidad entendida a partir del ente subsistente una noción de posibilidad entendida como «existencial», para decir que es «la determinación más original y más positiva del Dasein» (SZ 143-144). Se trata de otro texto difícil, pero se esclarece un poco cuando Heidegger precisa de inmediato que el comprender es un «poder-ser *que abre*» (*erschließendes Seinkönnen*). Hay que señalar que los tres modos según los cuales se despliega esta posibilidad, la preocupación, la solicitud y el vínculo posible consigo mismo, tienen también como función descubrir la realidad a la cual abren un acceso: la preocupación des-cubre el ente disponible en su utilidad, o su inutilidad, la solicitud hace ver la situación de los otros como ocasión de una asistencia posible y el vínculo consigo mismo descubre mi ser posible sin más, lo que yo podría ser.

Estas posibilidades el *Dasein* no se las inventa *ab ovo*, siempre se ha adentrado en ellas (SZ, 144: *je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten*). Otra vez, algunos ejemplos hubieran sido esclarecedores. Este ser ya implicado en posibilidades lleva a Heidegger a precisar que el *Dasein* es de parte a parte «posibilidad arrojada» (*geworfene Möglichkeit*, subrayado por él). Estas posibilidades que liberan (*freigeben*, es aquí su término de predilección) el ente con el cual uno tiene que vérselas —el mundo, los otras o sí mismo— han siempre ya abierto el ente del cual se trata en vista de su posibilidad: así, el ente disponible es de entrada considerado en función de su util*idad*, de su nociv*idad*, etc., de la misma manera que preguntarse por la naturaleza en su conjunto (como lo había hecho Kant en su *Crítica de la razón pura*) es preguntarse por sus «condiciones de posibilidad».

¿Por qué la comprensión, cuando descubre el ente, se efectúa siempre en función de posibilidades?, pregunta Heidegger. Res-

ponde que es porque la comprensión tiene el carácter del proyecto (*Entwurf*): «proyecta» el ser del *Dasein* en función de su «por mor de» o de su finalidad (*Worumwillen*, SZ 145) de la misma manera que entiende el mundo ambiente con vistas a su significatividad (*Bedeutsamkeit*).

Heidegger no entiende estos proyectos en el sentido de proyectos concientes o expresamente elaborados. Son, como hemos visto, unas posibilidades de comprensión en las cuales el *Dasein* siempre está ya arrojado. Pero estas posibilidades, el *Dasein* puede apropiárselas expresamente o no. Heidegger recupera entonces su distinción cardinal entre los dos modos posibles de la existencia, auténtica e inauténtica. El *Dasein* existe de manera inauténtica cuando se entiende desde el principio a partir del mundo (quiere decir, se supone, como ente subsistente o disponible) y de manera auténtica cuando «se proyecta a sí mismo sobre el «por mor de» o la finalidad» (*wirft sich primär in das Worumwillen*, SZ, 146). Se puede entender que existe auténticamente cuando se entiende expresamente a partir de su ser posible y que se libera para su poder-ser más propio (SZ, 144: *Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins* für *das eigenste Seinkönnen*). No cabe duda de que Heidegger apunta aquí hacia la posibilidad para el *Dasein* de entenderse él mismo de manera auténtica en lo que llamará, más adelante en el libro, la decisión resuelta, la *Entschlossenheit*. Me parece que se ha hecho poco hincapié en que todo el análisis de la comprensión en el § 31 estaba orientado sobre esta posibilidad de la autenticidad o de la captación resuelta de su ser posible.

Esto se confirma cuando Heidegger hablar de la visión (*Sicht*) inherente al carácter de proyecto de la comprensión. Esta vista no designa una captación perceptiva, digamos de un objeto por un sujeto que percibe, sino una forma de orientación comprensora dentro del mundo. En conformidad con la triple estructura del cuidado (*Sorge*) a menudo recordada en el § 31, Heidegger distingue 1/ la *Umsicht* o la visión circunspecta de la preocupación, 2/ la *Rücksicht* o la solicitud (*Fürsorge*) y 3/ la *Durchsichtigkeit* o la trasparencia propia de la comprensión del *Dasein* en su vínculo consigo. Este autoconocimiento no correspondería a una contemplación perceptiva de un sí-mismo puntual (SZ, 146: *Beschauen eines Selbstpunktes*) sino a «la captación comprensora de la plena apertura del ser-en-el-mundo *a través* de sus momentos constitutivos esenciales», donde los tres momentos de la «visión» —la circunspección, la solicitud y la autocomprensión— están implicados. Para entenderse bien a sí mismo, es necesario entender su mundo ambiente y el coestar con los demás.

Al utilizar el término de «visión» (*Sicht*) para caracterizar la comprensión, Heidegger advierte sin embargo en contra del primado en filosofía de la visión que asocia la comprensión a la intuición de un ente subsistente (*Vorhandenes*). Se puede decir que esta idea se ha mantenido desde Platón, que entendía el conocimiento como una visión de realidades ideales, hasta la contemplación de las esencias de Husserl, que será por cierto evocado aquí (SZ, 147). ¿Cómo debemos representarnos concretamente, pues, la autocomprensión? Es lo que Heidegger no explica todavía en el § 31 donde se conforma con decir que representa también una forma de poder-ser del *Dasein* (*ibid.*). Pero al subrayar que atañe a «la proyección de su poder-ser más propio» (SZ, 148), alude de nuevo al proyecto de una captación auténtica de su ser que actualizará (o actualizaría) la decisión resuelta de la *Entschlossenheit*.

3. Una comprensión explicitada en la interpretación (Auslegung, SZ § 32)

La comprensión, de la cual Heidegger acaba de poner en evidencia el carácter de proyecto y la idea según la cual se efectúa con vistas a posibilidades (*auf Möglichkeiten*, SZ 148), tiene sin embargo la posibilidad de elaborarse para ella misma. Esta elaboración de la comprensión, Heidegger la llama *Auslegung*, explicitación. La traducción de este término no es cómoda ya que *Auslegung* tiene en alemán corriente el sentido de una «interpretación». La interpretación de un autor o de un pasaje bíblico se sigue llamando una *Auslegung*. Heidegger no lo ignora cuando habla de *Auslegung*, pero quiere dar a este término un sentdo inédito, jugando un poco con su sentido literal. *Aus-legen* es, para Heidegger, ex (*aus*)-poner (*legen*), entendamos ex-plicitar, desplegar, desarrollar lo que en un principio es implícito. La *Auslegung* contiene, pues, un movimiento de análisis que consiste a hacer explícito lo que no está todavía articulado expresamente. De ahí la traducción habitual del término por explicitación. En el fondo, es irreprochable, pero es importante ver que Heidegger no olvida el sentido corriente de *Auslegung* cuando utilizar el término. Su idea es justamente que la *Auslegung* digamos filológica consiste esencialmente en desarrollar una comprensión previa, a explicitarla y a explicarla. En el § 32 que dedica a esta *Auslegung*, hay pasajes donde Heidegger entiende el término en el sentido de una «interpretación».

El sentido existencial primario no deja de ser para él el de una explicitación o de una elaboración de la comprensión. En la explicitación, dice Heidegger, la comprensión se apropia expresamente

aquello que comprende. Es la razón por la cual en la explicitación, la comprensión no llega a ser otra cosa, llega a ser ella misma, es decir una comprensión de la comprensión. Toda explicitación presupone así una comprensión previa que lleva a la comprensión. Heidegger concluye de esto que la explicitación se fundamenta existencialmente en la comprensión y no lo contrario (SZ, 148). A esta frase, que anuncia el círculo de la comprensión del cual hablaremos pronto, le falta picante en su traducción, pero dice algo bastante provocador en alemán si uno se acuerda de que el sentido corriente de *Auslegung* es el de interpretación. Heidegger dice, en efecto, que la *Auslegung* se fundamenta en la comprensión y no lo contrario. Esto puede y quiere chocar, ya que es más natural pensar, en el ámbito de la filología o de la historia, que la interpretación es más bien aquello que permite comprender. Si, por ejemplo, el sentido de un pasaje difícil o de un cuadro me es oscuro, puedo consultar una interpretación que me permitirá por fin comprenderlo. Aquí, la *Auslegung* o la interpretación es la condición de la comprensión. Heidegger invierte de hecho esta relación afirmando lo contrario: es más bien la comprensión la que es primera, la *Auslegung* no es otra cosa que su elaboración o su explicitación. Es obvio que hay que entender aquí la *Auslegung* en el sentido de la explicitación de lo que se queda implícito en la comprensión, pero a Heidegger no le importa burlarse de sus lectores filológicos. No será la única vez que lo haga en este § 32.

Pero, ¿qué debe ser explicitado exactamente en esta *Auslegung*? La respuesta de Heidegger es clara y se sitúa en la continuidad de lo que acabamos de ver: la *Auslegung* no es nada más que «la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender» (SZ, 148). Estas posibilidades, ya lo hemos visto, se proyectan según el plano triple de la *Umsicht* (la circunspección), de la *Rücksicht* (la solicitud) y de la *Durchsichtigkeit* (la autotrasparencia). En cada caso, estamos muy lejos de la interpretación filológica que sirve a menudo de modelo a las teorías hermenéuticas de la comprensión y de la interpretación. Al principio de su análisis de la *Auslegung*, Heidegger se centra por cierto en el fenómeno de la *Umsicht* (la circunspección) y en la manera que descubre el ente con el cual tiene que vérselas en la comprensión y que se apropia de esta al explicitarla. En el contexto de la preocupación atareada, la comprensión descubre siempre-ya el ente con vistas a la posibilidad de su significatividad (*Bedeutsamkeit*). Antes, Heidegger había utilizado el martillo para ilustrar esta comprensión (§ 15; SZ, 69): la herramienta no es inicialmente captado en una actitud perceptiva u objetivizante, se «comprende» más bien al encontrarse utilizado

para el fin que es suyo, que es la de clavar clavos[2]. En cuanto la comprensión quiere apropiarse de aquello que entiende, se sitúa en el elemento de la explicitación que comprende el ente, aquí el martillo, como algo que sirve para…, que está ahí para… El ente es entonces considerado «como» sirviendo para… o «en cuanto que» (*als*) sirve para esto o aquello. Esta posibilidad forma obviamente ya parte de la comprensión que sabe utilizar un martillo, pero es la explicitación la que la hace resaltar como tal (en los términos de SZ, 149: «lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su 'en cuanto qué'»). Heidegger insiste para decir, tal y como lo hará a menudo en *Sein und Zeit*, que esta explicitación que capta esto como martillo, mesa, puerta o puente, no tiene por qué adoptar la forma de un enunciado predicativo. Puedo percatarme de un martillo o un puente sin tener que formar enunciados acerca de ellos. La simple captación antepredicativa de un ente disponible como una puerta o un coche es ya comprensora-explicitadora, sostiene Heidegger. Lo dice con tal de sacudir el privilegio del cual goza el enunciado o la proposición en la lógica tradicional. Según él, la articulación de lo que se comprende en una explicitación precede el enunciado temático acerca de él. En sus cursos, como en *Sein und Zeit*, Heidegger distingue aquí entre el en cuanto apofántico del enunciado, que sería derivado, y el en cuanto hermenéutico que se despliega ya al nivel de la preocupación (SZ, 158; GA 21, 143 y sigs.). Dicho de otra forma, la captación atareada es siempre-ya explicitadora antes de ser verbal. La tesis de Heidegger irá incluso más lejos: según él, la conformación predicativa haría padecer al ente llevado al enunciado una metamorfosis notable que lo haría casi irreconocible. En la formulación de un enunciado, digamos «el martillo es pesado», el objeto del cual se trata perdería su estatuto de ente inicialmente disponible para convertirse en un objeto subsistente dotado de una propiedad objetiva (SZ, 158). La simple captación predicativa del ente conllevaría, pues, una privación de la captación comprensora del ente «como» ente disponible (SZ, 149) y sería de esta manera derivada. Esta vez, Heidegger ataca el privilegio del ente subsistente (*vorhanden*) en filosofía.

[2] En el § 15, Heidegger otorgaba más importancia al *modo de ser* del ente que, aquí, es más bien un ente disponible (*zuhanden*) que un ente subsistente (*vorhanden*). Es en el § 31 donde se insiste sobre la comprensión que este modo de ser implica.

La comprensión de un ente disponible se efectúa siempre en el marco de un contexto global de significación (que no es, acabamos de verlo, esencialmente lenguájico), que Heidegger llama una totalidad de conformidad (*Bewandtnisganzheit*). En un primer momento, esta no está explícita como tal. Es lo que lleva a Heidegger a insistir en las anticipaciones que necesariamente forman parte de toda comprensión y que la explicitación hace explícitas «en cuanto que» tales o cuales. La explicitación radica en efecto en tres momentos que Heidegger llama la *Vorhabe* (la pre-adquisición), la *Vorsicht* (la pre-visión) y el *Vorgriff* (la pre-captación). Tres palabras muy simples en alemán y que tienen un sentido corriente en alemán: la *Vorhabe* designa generalmente el proyecto (especialmente en la forma verbal: *ich habe etwas vor*), la *Vorsicht* la prudencia y el *Vorgriff* la anticipación (véanse sobre esto las explicaciones límpidas en Greisch 1994, 197; Zarader, 2012, 241). Heidegger otorga sin embargo un sentido filosófico muy preciso a estos términos que hace cada vez resaltar el horizonte de anticipación, marcado por el prefijo *vor*, que implican:

1) La *Vorhabe*, la pre-adquisición o lo pre-adquirido, es la totalidad de sentido (Heidegger retoma aquí, pensando en el ente disponible, el término de *Bewandtnisganzheit* o de totalidad de conformidad) que es siempre ya entendida y que constituye la condición previa indispensable de toda comprensión, si es cierto que esta es un comprender a partir de... Esto equivale a decir que no hay ningún grado cero de la comprensión y que esta se efectúa siempre a partir de ciertos presupuestos, algo que anuncia una vez más la doctrina del círculo hermenéutico (Greisch 1994, 197).

2) La *Vorsicht*, o pre-visión, designa la perspectiva (*Hinsicht*) en la cual algo es entendido y luego explicitado. Si la *Vorhabe* corresponde a lo que hay *detrás* de la comprensión, la *Vorsicht* alude más bien a los que hay *delante de ella*, a esto por lo cual o con vistas a lo cual algo es entendido. Dicho de otra manera, no hay comprensión sin intención o mira previa y es a esto a lo que la *Vorsicht* alude. Heidegger no pone aquí el acento sobre el sentido usual del término alemán que connota la prudencia; insiste más bien en la anticipación, indicada en el prefijo *vor*, encontrada en la vista, *Sicht*.

3) El *Vorgriff*, o la pre-captación, resulta de la combinación de los dos primeros momentos (SZ, 150) y expresa su articulación en una «captación» («*griff*» hace referencia a *greifen* que significa agarrar con la mano, tomar, asir). Ella encuentra su expresión en la conceptualidad (*Begrifflichkeit*). Esta puede ser sacada del ente

por interpretar mismo o serle impuesta desde fuera (*ibid.*). En todo caso, toda *Auslegung* se ha decidido siempre a favor de una cierta conceptualidad que constituye el *Vorgriff*. Este *Vorgriff* puede llegar a explicitarse en una *Auslegung* (es decir, una interpretación explicitadora). Se vuelve entonces posible, al parecer, darse cuenta de si el *Vorgriff* en cuestión proviene de los fenómenos mismos o si les es dictado por una conceptualidad ajena y potencialmente deformante.

Heidegger saca consecuencias inauditas de esta precedencia de derecho de la comprensión sobre la interpretación. Si la *Auslegung* se apoya en la estructura de anticipación que acabamos de indicar, está claro que nunca es la simple captación sin presuposiciones de algo pre-dado. Es tanto como decir que no hay *Auslegung* o interpretación (ya que Heidegger piensa aquí también en el sentido corriente del término) sin presuposiciones. Heidegger ilustra por cierto su pensamiento evocando la forma concreta particular de la *Auslegung* que es la interpretación de los textos. A los intérpretes les gusta encomendarse a lo «dado» o escrito, pero lo que en un primer momento está «dado», clama Heidegger, no es otra cosa que la preconcepción evidente y no discutida del intérprete mismo (SZ, 150). El intérprete estaría así siempre comprometido con su interpretación, en virtud de las anticipaciones de su comprensión que su interpretación no haría más que desplegar.

La triple estructura de anticipación de la comprensión sería, pues, constitutiva del *sentido* que hay que entender. Dicho propiamente, sostiene Heidegger, lo que es entendido no es realmente el sentido sino el ente mismo, captado con vistas a su posibilidad dentro de una totalidad significativa: cuando entiendo este martillo en vistas a su posibilidad de servir como herramienta, no es este sentido lo que entiendo sino el martillo mismo. El sentido es más bien aquello dentro del cual radica la *Verständlichkeit*, es decir la comprensibilidad o la inteligibilidad de algo (SZ, 15)[3]. En una formula más técnica, Heidegger dirá que el sentido es el «hacia-qué del proyecto estructurado por la pre-adquisición, la pre-visión y la pre-captación y a partir del cual algo se hace comprensible (*verstandlich*) en cuanto algo». Por lo tanto, el sentido debe ser entendido como el marco existencial y formal (*das existentiale Gerüst*) de la apertura propia de la comprensión (SZ, 151). El sentido es de esta manera un existencial del *Dasein* y no una propiedad del ente mismo o algo que se encontraría detrás de él (*ibid.*). No habría un sentido de las cosas independientemente del *Dasein*. Solo el *Dasein*

[3] Sobre esta noción de sentido, véase RODRÍGUEZ 2015, 37 y ss.

puede ser sensato o insensato, sostiene Heidegger. Esto quiere decir para él que, en la comprensión, el *Dasein* puede apropiarse expresamente su propio ser (es una nueva alusión a la autotrasparencia) y el ente que está abierto con él (*ibid.*).

Así, preguntar por el *sentido del ser*, el asunto de *Ser y tiempo*, no es preguntar por algo misterioso que se encontraría detrás del ser, sino preguntar directamente por el ser *en cuanto* permanece en la comprensibilidad del *Dasein* (SZ, 152). Es todo el proyecto «hermenéutico» del tratado de Heidegger lo que se esclarece del mismo golpe. Solamente si la obra parte del ser tal y como es comprendido por el *Dasein* (la idea de un ser en sí o de un sentido en sí no tiene literalmente ningún sentido para Heidegger) puede la obra preguntar por el sentido del ser y responder a la pregunta. Esclarecer el sentido del ser es elucidar aquello a partir de lo cual (= el sentido) el ser es entendido (Heidegger anuncia en la Introducción a su obra y en la segunda sección que este sentido ha de buscarse en el «tiempo», entendido como horizonte último de la comprensión para un ser que es él mismo de entrada temporal ya que delimitado por su ser-hacia-la-muerta). A la luz de indicaciones del § 32, se puede decir que lo que hay precisamente que esclarecer, es la pre-adquisición (*Vorhabe*), la pre-visión (*Vorsicht*) y la pre-captación (*Vorgriff*) de este ser tal y como se da en la comprensión del *Dasein*. Esta elucidación del sentido del ser corresponde a lo que Heidegger llama una *Auslegung* (explicitación, interpretación). Heidegger reconoce que su ontología fundamental, cuya primera parte no puede ser otra cosa que una Analítica del *Dasein*, no quiere ofrecer nada más que esta *Auslegung*. En este sentido, es también una hermenéutica, ya que los dos términos de *Auslegung* y de hermenéutica son para Heidegger equivalente (SZ, 37). La teoría heideggeriana de la comprensión y de la interpretación presentada en los §§ 31 y 32 permite así captar todo el proyecto filosófico y hermenéutico de Heidegger.

4. Entrar en el círculo de la comprensión

Toda interpretación o *Auslegung* presupone la estructura de anticipación de la comprensión que acabamos de ver. Su papel consiste solamente en explicitarla. Esto significa que «toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar» (SZ, 152). Esta relación circular lleva a Heidegger a hablar de un «círculo» de la comprensión que se llamará más adelante, especialmente en Gadamer, el círculo hermenéutico (Gadamer, 1960/1986, 270). ¿Por qué y en qué hay círculo?

Es importante ver bien que la pregunta del círculo es inicialmente introducida por Heidegger como una objeción (lógica) que se podría dirigir contra su análisis de la comprensión y de la interpretación. La objeción es motivada por la tesis esencial de Heidegger, y deliberadamente formulada de manera provocadora por él, según la cual la interpretación o *Auslegung* ya ha entendido lo que debe interpretar (SZ, 152). Si puede chocar, es que se considera generalmente que, por una parte, una interpretación que pretende ser «objetiva» debe hacerse sin presuposiciones o anticipaciones por parte del intérprete (arguyendo que estas anticipaciones afectarían justamente su objetividad), y, por otra, la comprensión debe *resultar* de la interpretación y que no puede ser presupuesta por ella. Cuando Heidegger moviliza la figura del círculo en el § 32, lo hace de entrada para dejar hablar a los adversarios posibles de su concepción que denunciarían en ella un círculo o un vicio lógicos: «si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello, ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo?» (SZ, 152). Al evocar la interpretación que pretende ser «científica» y, por lo tanto, sin presupuestos, Heidegger piensa aquí la interpretación tal y como se practica en las disciplinas filológicas.

Se observa aquí un leve deslizamiento en el tipo de interpretación del cual habla Heidegger. A lo largo de los §§ 31 y 32, el tema es principalmente el de la comprensión y de la *Auslegung* como existenciales del *Dasein* y no específicamente como tipos del conocimiento de las ciencias filológicas. El análisis de la comprensión por Heidegger, hemos insistido en ello, se focaliza por otra parte en la comprensión elemental del mundo ambiente y de los entes disponibles: en la relación comprensora con estos entes, entendidos con vistas a su posibilidad (sobre todo su utilidad o su nocividad), operaría una comprensión anticipante (según los modos de la pre-adquisición, de la pre-visión y de la pre-captación) que consigue explicitarse en la explicitación-*Auslegung* tal como la entiende Heidegger. En este plano, estrictamente existencial, no hay realmente «círculo», ni siquiera de vicio lógico. Bien al contrario, la elucidación por la *Auslegung* de lo que está entendido debe entenderse como un ejercicio de esclarecimiento o de *Aufklärung* que permite poner en claro aquello que entendemos. Solamente hay círculo propiamente dicho cuando pasamos de esta consideración «existencial» a la noción de interpretación o de *Auslegung* tal como se entiende en las ciencias filológicas *y* cuando presuponemos la

idea según la cual la *Auslegung* que pretende ser objetiva no puede basarse sobre unas anticipaciones comprensivas previas. Al considerar esta última concepción y su comprensión de la objetividad, uno puede denunciar un círculo en el análisis de Heidegger. Uno se apresura entonces a denunciar, según las reglas elementales de la lógica, como un círculo «vicioso» (SZ, 152). Hay que notar, insistamos otra vez, que son los contrincantes «indignados» de Heidegger los que serían propensos a formular esta objeción y a los cuales Heidegger deja la palabra para poder desactivar su crítica.

Heidegger es perfectamente consciente de evocar aquí una problemática bien conocida de la epistemología de las ciencias históricas. En cuanto ciencias, estas aspiran a la objetividad. Ahora bien, ¿puede esta objetividad ser la de las ciencias exactas cuyos resultados son considerados objetivos *por ser* independientes del punto de vista del observador? Sería complicado afirmar que encontramos resultados del mismo orden en las ciencias históricas. Parece que las anticipaciones del historiador y de su época siempre desempeñan un papel en sus interpretaciones. Desde siempre hemos sido conscientes de este círculo en historia y en filología, donde se ha terminado conformando con esta situación diciendo que esta tara (*Mangel*) era de alguna manera compensada por el «significado espiritual» de sus objetos. El ideal sería obviamente que se pueda evitar este círculo y que pueda haber una historia y una interpretación histórica tan independiente del punto de vista del observador como lo es, al parecer, el conocimiento de la naturaleza (SZ, 152).

En todo este desarrollo que «deplora», aunque sea para tolerarlo, el círculo de la comprensión, nos damos cuenta de que Heidegger deja irónicamente hablar a los teóricos de las ciencias humanas que sueñan en secreto con una objetividad comparable a la de las ciencias exactas. En este preciso momento, en el único texto subrayado en todas estas famosas páginas 152-153 de *Sein und Zeit* que todos los especialistas conocen de memoria, Heidegger empieza a hablar en su propio nombre y a estigmatizar quienes quieren ver en este círculo un círculo vicioso.

Su primera apropiación de la figura del círculo será una *negación*: «Sin embargo, ver en este círculo un círculo vicioso y buscar cómo evitarlo, o por lo menos 'sentirlo' como imperfección inevitable, significa comprender radicalmente mal el comprender» (SZ, 153). ¿Por qué sería comprenderlo mal? Hay mala comprensión, estima Heidegger, porque esta visión de las cosas desconocería que la interpretación se nutre *siempre* de anticipaciones y de una comprensión previa. Una interpretación que no partiera de una comprensión previa no sería tal y sería un sinsentido. Heidegger

lo dice, obviamente, sobre la base de su *propia* concepción, existencial, de la interpretación según la cual la tarea de la *Auslegung* es de explicitar la estructura de anticipación de la comprensión. Pero considera que esto es también cierto de *toda* interpretación, incluida la interpretación filológica e histórica que pretende ser científica, donde las anticipaciones de la comprensión son las más de las veces percibidas como perjudiciales para la objetividad. En estas páginas celebérrimas, Heidegger pasa de buen grado de un plano al otro, es decir de su entendimiento «existencial» de la comprensión y de la interpretación al sentido que tienen en las ciencias filológicas. Estima, en efecto, que la interpretación científica de los filólogos, que «deriva» del comprender original y presupone por lo tanto su lógica, descansa ella misma sobre pre-adquisiciones, pre-visiones y pre-captaciones que deben ser elucidadas en la interpretación. Cerrar los ojos ante esta relación esencial entre la comprensión anticipadora y la interpretación sería por lo tanto equivocarse completamente acerca del sentido mismo de la comprensión.

Después de esta negación (ver este círculo como vicioso es conocer mal la comprensión) sigue una *invitación* más positiva a entrar en el círculo de la comprensión: lo decisivo, declara, no es «salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta» (SZ, 153). Si es cierto que la estructura de anticipación del comprender se sitúa en la raíz de toda interpretación (esto es desde luego verdadero del sentido existencial que Heidegger otorga a esta última), la primera tarea es reconocer esta estructura y de llevarla a la conciencia. Ha habido muchas preguntas acerca de cómo debe hacerse esta entrada correcta en el círculo y a veces se reprocha a Heidegger no haberlo explicado con toda la claridad deseable, aduciendo que, de manera general, no tenía consideración para los problemas de metodología o de epistemología (Ricœur 1986, 93 y sig.). No es del todo cierto. Heidegger indica, en efecto, que en el círculo «se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más original, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación (*Auslegung*) haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que la pre-adquisición, la pre-visión y la pre-captación le sean dados por simples ocurrencias (*Einfälle*) y opiniones populares (*Volksbegriffe*)[4], sino en

[4] Como indica Herrmann, F.-W.v. (2008, 82), Heidegger recupera aquí una expresión que Kant utilizaba en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Ak. IV, 409).

asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas» (SZ, 153). Otro texto enormemente conocido y que dice un poco cómo «entrar bien» en el círculo: 1/ la primera máxima consiste en primer lugar en no ignorar este círculo, creyéndose, por ejemplo, totalmente neutro o exento de presuposiciones, ya que uno se arriesga entonces a exponerse a unas pre-adquisiciones virulentas y perjudiciales, sobre todo porque no será reconocidas como tales; 2/ la segunda, insta a desconfiar de forma general, practicando una especie de hermenéutica de la sospecha, de las simples ocurrencias (*Einfälle*) o de las ideas recibidas y populares (*Volksbegriffe*) que se imponen imperceptiblemente a nosotros; 3/ la tercera consiste en «asegurar» su tema, es decir sus posibilidades de comprensión y de interpretación partiendo de las cosas mismas. Heidegger quizás no explique en todos los detalles cómo esto deber hacerse — esto dependerá cada vez de los conceptos, del tema y de la situación en cuestión —, pero cuando había tratado de la pre-captación (*Vorgriff*) inherente a toda comprensión, había tenido cuidado de subrayar que «la interpretación (*Auslegung*) puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser» (SZ, 150). Más simplemente aún y acorde con el espíritu de la fenomenología: o bien la conceptualidad deriva del ente mismo, o bien le es impuesta a la fuerza (por el peso de una tradición, de la habladuría o de las ideas comunes). Toda interpretación ya ha decidido por una conceptualidad dada, añadía Heidegger. La exhortación a entrar en el círculo hermenéutico es, en él, una invitación a determinar si las anticipaciones de la comprensión (*Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*) provienen de la cosa misma o si le son impuestas desde ideas recibidas. Es lo que Heidegger llama la elaboración (*Ausarbeitung*) de la comprensión y de la cual subraya el estatuto de tarea primera, constante y última de la interpretación (o de la hermenéutica).

Lectores más ávidos de indicaciones metodológicas podrían desear más precisiones, pero no cabe duda de que esta entrada precavida en el círculo de la comprensión corresponde precisamente a lo que quiere llevar a cabo *Sein und Zeit* y, por ende, toda la filosofía de Heidegger: su propósito es, en efecto, el de aclarar, en un esfuerzo de explicitación hermenéutica, las anticipaciones de la concepción dominante del ser (y del *Dasein* humano) con el fin de ver si son extraídas desde la fuente o si le son dictadas, tanto al ser como al *Dasein*, a partir de ideas comunes y que Heidegger propone poner en tela de juicio. Esta elaboración de la preocupación

dominante del ser y del *Dasein*, el joven Heidegger le daba a veces el nombre de destrucción. El término, insistía, no debe entenderse en un sentido negativo, como una empresa de demolición (aunque sea una connotación difícil de no percibir en el mismo término), sino en el sentido de un esfuerzo de vigilancia que quiere asegurar la adecuación y el rigor de su comprensión. No se hace siempre hincapié en ello, pero es evidente que Heidegger presupone aquí la concepción clásica de la verdad como adecuación o ajustamiento: nuestras concepciones son o bien extraídas del ente mismo y le son entonces adecuadas, o bien le son impuestas sin encontrar ningún fundamento en la cosa misma y son falsas[5].

De esta manera, Heidegger dio al círculo de la comprensión «un sentido ontológico positivo» (Gadamer 1960/1986, 271). Se podría decir también que ha transformado una aporía epistemológica que parecí poner en tela de juicio la verdad de la interpretación, en una virtud hermenéutica que permitiría más bien asegurar su rigor. A este respecto, podemos distinguir dos maneras, *epistemológica* y *ontológica*, de entender el círculo en su análisis que ocupa apenas dos páginas. Parte del círculo entendido como *circulus vitiosus* en el sentido de las leyes elementales de la «lógica» (que, sabemos por otra parte, Heidegger quería sacudir [GA 38, 8], aunque no pueda no presuponerla en un texto que pretender ser argumentativo). Son aquí los posibles adversarios de Heidegger los que esgrimen el espectro del círculo en contra de un análisis que sostiene que la interpretación debe haber entendido ya lo que tiene por tarea explicar. Los términos entre los cuales hay círculo son aquí la comprensión y la interpretación: una interpretación que presupondría una comprensión previa y quedaría determinada por ella (es el caso en la manera existencial de entender el círculo en Heidegger) no podría tener pretensiones de objetividad. Habría aquí un vicio lógico o una *petitio principii* que los lógicos tienen razón en criticar. Pero cuando le da un giro positivo al círculo, Heidegger ya no entiende el círculo como un vicio lógico, sino como una estructura ontológica, es decir una característica indeleble y necesaria de la comprensión humana que

[5] Gadamer sigue aquí Heidegger cuando escribe (Gadamer 1960/1986, 272): «El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse "en las cosas", tal es la tarea constante de la comprensión» [Trad., 333].

es peligroso ignorar, es decir, el hecho de que toda comprensión es movida por anticipaciones y expectativas porque el *Dasein* se entiende y entiende siempre su mundo en función de posibilidades que proyecta por antelación (el mundo ambiente concebido en función de su utilidad, los demás en función de su amabilidad o de su enemistad, etc.). Esta estructura de anticipación «ontológica» se debe a la inquietud inextirpable del *Dasein* que es el ente por el cual siempre le va en su ser ese ser mismo (SZ, 12). Transido por el cuidado de sí y de su mundo, el *Dasein* no puede no orientarse en el mundo a la luz de anticipaciones proyectivas. Esta estructura es ontológica, así como lo es también la posibilidad para esta comprensión de configurarse ella misma en la práctica de la interpretación. La figura del círculo deja entonces de expresar un vicio lógico para cobrar un sentido más descriptivo: describe la manera con la cual se produce la comprensión y con la cual puede elucidarse de manera crítica en la vigilancia de la interpretación. La figura del círculo invita aquí, en principio, a un ejercicio de rigor.

5. La ironía es que Heidegger también quiere «salir» del círculo, pero ¿en nombre de qué?

Advirtiendo, como hace constantemente en *Sein und Zeit*, contra el imperio de las simples ocurrencias (*Einfälle*) y de las concepciones comunes (*Volksbegriffe*), en nombre de una interpretación que asegura su tema a partir de las cosas mismas (SZ, 153), Heidegger queda silenciosamente marcado, sin embargo, por la concepción lógica del círculo que lo condena como círculo vicioso. En efecto, si hay que *desconfiar* del ascendiente imperceptible que tienen las ideas recibidas, que Heidegger no deja de destruir, ¡es porque ellas «vician» la comprensión y la interpretación! Una interpretación que se dejaría dar su pre-adquisición, su pre-visión y su pre-captación por intuiciones improvisadas y por ideas populares *no* aseguraría su tema científico a partir de las cosas mismas y sería por lo tanto viciada. La ironía suprema aquí es que Heidegger desea también salir del círculo hermenéutico: al tiempo que pretende neutralizar la objeción del círculo vicioso proclamando que lo esencial es más bien de penetrar en él, Heidegger la sigue presuponiendo cuando advierte contra una interpretación que quedaría indebidamente gobernada por anticipaciones que no habrían sido suficientemente aseguradas. Incluso cuando le da un giro más ontológico, Heidegger no se deshace de la figura del círculo lógico y vicioso.

La pregunta más crucial aquí es la de saber qué permite exactamente determinar si una concepción es asegurada o no por las cosas mismas. Hay que protegerse en contra de las que no lo son,

pero ¿quién pretendería lo contrario? De ahí la pregunta de fondo: ¿qué permite validar positivamente la *Vorhabe*, la *Vorsicht* y el *Vorgriff* a partir de las cosas mismas (es más: ¿es siempre posible para un ser finito?)? La respuesta fenomenológica y banal consiste en decir que son las cosas mismas. No solamente Heidegger presupone como obvia la comprensión de la verdad como concordancia con las cosas mismas cuando habla de una adecuación de la *Vorhabe*, de la *Vorsicht* y del *Vorgriff* con las cosas mismas, sino que además no precisa *en nombre de qué* puede decir que una concepción es derivada o inadecuada, es decir no «asegurada» por las cosas mismas.

Se puede ilustrar esta aporía considerando ciertas concepciones «inadecuadas» que Heidegger se propone identificar y destruir en *Sein und Zeit*. Sabemos por ejemplo que quiere sacudir la concepción del ser como presencia (evidente en el privilegio de la *Vorhandenheit*) y la del hombre como animal racional. Estas críticas son por otra parte dos constantes de toda su obra. Concedamos a Heidegger, para el buen funcionamiento del argumento, que se trata de preconcepciones dominantes, del ser y del hombre. Es cierto que un ejercicio vigilante de *Auslegung* puede preguntarse por los orígenes, los límites y la legitimidad de estas concepciones. Pero, ¿*en nombre de qué* se puede decretar que son inadecuadas y que las que propone Heidegger (digamos, en pocas palabras, la comprensión del hombre como *Dasein* o del ser como *physis*) están más aseguradas por las cosas mismas? Heidegger lo pretende de hecho y toda su «fenomenología» se aplica a «hacerlo ver», pero las otras concepciones pueden también estar «aseguradas» o confirmadas por las cosas mismas.

Esto es igualmente cierto de la tesis de fondo de *Sein und Zeit* que defiende que toda la filosofía occidental habría sido determinada por una concepción del ser que reconoce un privilegio al ser atemporal o ahistórico, sean las ideas intemporales de Platón, el primer motor de Aristóteles, el Uno de Plotino, el Dios de Agustín, del *cogito* de Descartes o el espíritu absoluto de Hegel (Capelle-Dumont 2016, 72-73). Heidegger no deja nunca de denunciar aquí un *Vorgriff*, la comprensión subrepticia del ser a partir del tiempo y, además, a partir de un modo inauténtico, ya que in-finito, del tiempo (Grondin 1993, 17-35), para oponerle orgullosamente otra concepción del ser y del hombre, entendidos a partir de su «finitud» radical. Heidegger considera sin lugar a duda que esta concepción finita o temporal del hombre está más asegurada por las cosas mismas, pero ¿en nombre de qué puede afirmarlo? ¿No está él mismo motivado aquí por sus propias posturas y decisiones interpretativas? Si Heidegger ha renovado de forma profunda la

comprensión del círculo de la comprensión, quizás no ha resuelto todas su aporías.

6. Bibliografía

Bultmann, R. (1950), «Das Problem der Hermeneutik», en R.B., *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1952, 6. Aufl. 1993, 211-235; trad. esp.: «El problema de la hermenéutica» 1950, en *Creer y comprender*, vol. II, Madrid, Studium, 1974, 175-194.

Capelle-Dumont, P. (2016), *Dieu, bien entendu. Le génie intellectuel du christianisme. Entretiens avec Jean-François Petit*, Paris, Salvator.

Dilthey, W. (1958), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en W.D., Gesammelte Schriften. VII. Band, Stuttgart, Teubner / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; trad. esp.: *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, en *El mundo histórico*, México, FCE, 1944.

Herrmann, F.-W.v. (2008), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu «Sein und Zeit»*, Band 3, Frankfurt a. M., Klostermann.

Gadamer, H.-G. (1960/1986), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en H.-G. G., *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, Mohr Siebeck; trad. esp. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.

Greisch, J. (1994), *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, PUF.

Grondin, J. (1993), « Le sens du titre Être et temps », en JG, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 17-35.

Grondin, J. (2003), « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du *Dasein*? », dans P. Brickle (dir.), *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Trotta, 191-197.

Grondin, J. (2016), « The Hermeneutical Circle », in Keane, N. y Lawn, C. (dir.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Oxford, Blackwell, 299-305.

Maraldo, J.C. (1974), *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg/München, Alber.

Ricœur, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil; trad. esp. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2001.

Rodríguez, R. (2015), *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos.

Zarader, M. (2012), *Lire* Être et temps *de Heidegger. Un commentaire de la première section*, Paris, Vrin.

El problema de la verdad en Heidegger

Juan José García Norro
Universidad Complutense

Muchas veces la pregunta «¿qué es la verdad?» posee un indiscutible sentido retórico; más que una duda, expresa el desfallecimiento de la esperanza de encontrarla. Así, como recuerdan Bacon (*Works,* ed. Speding, XII, 81) y Kant (Ak XXIV-2, 822), aparece en el cuarto evangelio, en la cínica respuesta del pretor Pilatos a Jesús (Jn 18, 38). En cambio, en el contexto filosófico no suele desplegar esta connotación erística y, desde luego, en Heidegger no la posee en absoluto. Aun descartando este sentido, calificable como espurio, la pregunta por la verdad mantiene todavía una cierta ambigüedad, como ocurre con las cuestiones sobre qué es la belleza o qué es lo bueno, entre otras muchas. Si tomamos esta última pesquisa, la que inquiere sobre qué es lo bueno, y nos servimos del análisis que de ella efectúa George E. Moore, que sigue de cerca la investigación socrática acerca de la belleza en el *Hipias mayor,* observamos que la cuestión acerca de qué es bueno admite al menos tres interpretaciones que se traducen en otros tantos intentos de respuesta. A la cuestión «¿qué es bueno?» cabe responder primeramente enumerando cosas buenas. A pesar de la carencia de bondad del mundo, esta tarea nos dejaría exhaustos sin ser capaces de llegar nunca a completarla. Además nos mantendría alejados de la genuina cuestión. Así mismo se puede contestar indicando algún rasgo o un conjunto de rasgos que posean todas las cosas buenas y solo ellas. Sin duda, se ha avanzado algo, pero seguiríamos sin saber qué significa *bueno*, que es probablemente el sentido más genuino o más importante de la interrogación. Como se sabe, a esta última pregunta Moore da una respuesta muy platónica y, a primera vista, decepcionante: *bueno* significa bueno y no cabe decir nada más, puesto que, al ser bueno una cualidad simple, resulta indefinible. Por ello, comete

la falacia natural quien, no percatándose del carácter simple de *bueno*, pretende definirlo.

Teniendo en cuenta el modelo de Moore (o de Platón), cabe también distinguir al menos tres sentidos de la cuestión *qué es la verdad*:

1. Se la puede interpretar como demandando una recopilación de tesis y doctrinas verdaderas. No es, por supuesto, el sentido en que Heidegger se la plantea.

2. Como respuesta se espera que se ofrezca un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, como puede ser el consenso generalizado, la evidencia apodíctica, la utilidad para la vida, la coherencia interna y externa, etc. Tampoco Heidegger se ocupa ampliamente de esta cuestión que cabría denominar propiamente epistemológica.

3. En un sentido más profundo, puede entenderse la cuestión por la verdad como una pregunta ontológica: qué significa *ser verdad*. Cuando decimos que algo es verdadero, ¿qué estamos diciendo de ello? Expresado en términos del mismo Heidegger: con esta interrogación se pregunta «por aquello que hace verdadero a lo verdadero» (GA 9, 178-9). Hay que reconocer que este es precisamente el sentido que Heidegger le da a la pregunta. Con ella se busca la esencia de la verdad, su definición. Heidegger considera que esta forma de afrontar la cuestión de la verdad es la propiamente ontológica y recuerda que ya Aristóteles pensaba que la filosofía primera trata del ente o, lo que viene a ser casi lo mismo, de la verdad, hasta el punto de que la filosofía puede ser considerada como la investigación acerca de la verdad, ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας (*Met.*, 993 b 20). Y la escolástica, especialmente Tomás de Aquino, cuya *Disputación sobre la verdad*, Heidegger tiene muy en cuenta (GA 17, §§ 29-33), subrayaba que el *verum*, el ser verdadero, es un transcendental, que se solapa enteramente con el ente (*De ver.* q.1). *Tanto verdad* y *ser* como *verdad* y *cosa* son pares de términos casi equivalentes (SZ, 213). La correcta comprensión de esta equivalencia y, a su vez, su no total identidad permite penetrar de lleno en la noción heideggeriana de verdad.

A lo largo de dos décadas, entre 1925 y 1945, la cuestión de la esencia de la verdad ocupó largamente el pensamiento heideggeriano como dan testimonio tanto algunos textos suyos publicados por él como el contenido de bastantes cursos universitarios no publicados durante su vida. Entre estos últimos conviene citar especialmente *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), del semestre de invierno del curso 1925-26, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34), correspondiente

al semestre de invierno del año 1931-32, y, por último *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik* (GA 45), en el invierno de 1937-38. A lo que hay que añadir numerosas páginas de otros cursos cuyo tema principal no es la esencia de la verdad, como *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), *Einleitung in die Philosophie* (GA 27) *Nietzsches Lehre vom Wille zur Macht als Erkenntnis* (GA 47). También muchos de los escritos publicados por Heidegger en estos veinte años muestran la preocupación de su autor por el tema de la verdad. Así los ensayos titulados «Vom Wesen der Wahrheit», «Von Wesem des Grundes» y «Was ist Metaphysik?» y «Platons Lehre von der Wahrheit» recogidos en *Wegmarken* (GA 9), amplias partes de *Sein und Zeit,* «Der Ursprung des Kunstwerkes» (GA 5), a los que habría que añadir numerosas trabajos no publicados como los *Beiträge* (GA 65) y *Besinnung* (GA 66)[1].

A partir de 1945, el tema de la verdad sigue ocupando el pensamiento de Heidegger, aunque se observa una variación terminológica y se vuelven infrecuentes expresiones como *la esencia de la verdad, la cuestión de la verdad, la verdad del ser,* antes tan ubicuas, que ahora son reemplazadas habitualmente por la expresión *desocultamiento* [*Unverborgenheit*]. Sin embargo, el problema y, en lo fundamental, la respuesta heideggeriana persisten en esta segunda fase de su pensamiento, como se verá posteriormente.

1. La crítica heideggeriana a la noción tradicional de verdad

La posición básica de Heidegger acerca de la verdad puede desglosarse en una parte negativa, *pars destruens,* que muestra los errores que, a su juicio, la tradición filosófica ha ido acumulando en su reflexión acerca de la verdad, y una parte positiva, *pars construens,* que contiene la propuesta del autor de *Ser y tiempo* y que se presenta como original y apartada en gran medida de la concepción tradicional. Se mantendrá este orden en la exposición que sigue.

Heidegger no acepta, al menos en su interpretación habitual, las dos tesis principales acerca de la verdad mantenidas en la tradición filosófica. De acuerdo con el propio Heidegger, estas tesis son:

[1] El mismo Heidegger, en «Ein Hinweis auf die Wahrheitsfrage» indica diez lugares de su obra en los que se ocupó de la verdad entre 1930 y 1940 (GA 66, 107).

1. El lugar primordial de la verdad es el enunciado apofántico.
2. Un enunciado apofántico es verdadero cuando se adecua a la realidad.

A estas dos afirmaciones añade la hipótesis histórica de que ambas se apoyan en lo esencial en textos aristotélicos (SZ, 214), aunque en otros lugares atribuye realmente a Platón la concepción que él llama tradicional de la verdad. Según dice el propio Heidegger en «La doctrina de Platón acerca de la verdad» (GA 9, 230-1), Platón tergiversó la concepción griega tradicional de la verdad, que coincide básicamente con la que el pensador alemán pretende revitalizar. Como se comprobará, sin embargo, esta afirmación debe ser matizada.

Una de las cuestiones preliminares acerca de la verdad que es preciso dilucidar consiste en encontrar su, por así decir, portador primario. ¿De qué se dice, ante todo, que es verdadero o falso? Como recoge la tradición y pone de relieve Brentano en su ensayo *Vom Wesen der Wahrheit,* el concepto de verdad pertenece a la clase numerosísima de conceptos que la escolástica ha venido a denominar *análogos* y que Aristóteles calificaba como *equívocos por naturaleza.* A diferencia de las expresiones equívocas por convención, cuya ambigüedad a menudo desaparece cuando son traducidas a otras lenguas, las expresiones equívocas por naturaleza mantienen en todas las lenguas su plurivocidad. Esto es un signo manifiesto de que la raíz de su indeterminación semántica no se encuentra en la expresión utilizada, sino en la noción misma a la que se da voz. Entre los equívocos por naturaleza, que después se llamarán *análogos,* los más importantes son los equívocos por relación a algo uno. Así, de acuerdo con el ejemplo célebre ofrecido por Aristóteles, *sano* es una expresión y una noción equívoca por naturaleza (análoga). Se predica de muchas realidades con un sentido no enteramente igual, ni enteramente distinto. Se dice sano del animal, como un todo, o de la persona, si se prefiere, pero también de su aspecto (un rostro sano), de sus excrementos (orina), de un hábito (dieta), de un ejercicio (caminar). Con todo, esta pluralidad de significados mantiene una unidad a pesar de su disparidad. La unidad la proporciona el hecho de que sano, en un sentido primario, es solo el organismo (el primer *analogado*). De modo que las demás realidades que reciben la denominación de sanas son sanas no en sí mismas y por sí mismas, sino porque mantienen, promueve, producen, indican, etc. la salud del animal. Es propio de los conceptos más importantes de la metafísica, como ser, bondad, unidad, causa, etc. que muestren este carácter analógico. Otro tanto ocurre con la noción de verdad. Verdadero o falso se dice de muchas cosas, de las proposiciones,

juicios, personas, cosas, sentimientos, relaciones personales, oficios, etc. Obviamente «verdadero» o «falso» no puede significar lo mismo cuando se aplica a una proposición que cuando se predica de una moneda (falsa) o de un amigo (verdadero). Pero tampoco nos encontramos ante una pura equivocidad, de forma que solo se coincida en la expresión. Hay una cierta unidad de sentido, compatible con su diversidad. Todas las realidades verdaderas (o falsas) lo son por su relación (promueven, indican, etc.) con un tipo de realidad que es en sí misma verdadera o falsa. Por tanto, la meditación sobre la verdad requiere encontrar primero el tipo de realidad que es en sí misma verdadera o falsa y por relación con la cual todo lo demás puede ser verdadero o falso.

Según Heidegger la tradición no ha dudado en identificar la realidad que es primariamente verdadera o falsa —el primer analogado de la verdad— con el enunciado apofántico. Esta era sin duda la posición de Aristóteles quien afirma que «lo falso y lo verdadero están en la mente y no en las cosas» (*Met.,* 1027 b 25). Ἐν διανοίᾳ significa *en la mente*, pero especialmente en esa facultad mental que es el entendimiento, entre cuyas funciones está la capacidad de juzgar, pues como también afirma Aristóteles: «lo falso y lo verdadero está en relación con la composición y la separación» (*De Int.,* 16 a 12 s.). Y como quien compone o divide (afirma o niega) es el entendimiento en el juicio, la verdad y la falsedad se dan primariamente en el enunciado apofántico.

Una vez establecido el analogado principal de la verdad, hay que preguntar en qué consiste la esencia de la verdad; no tanto cómo alcanzamos a conocer que un enunciado es verdadero como en qué se distinguen en sí mismos los enunciados verdaderos de los falsos. De nuevo la tradición ontológica que es urgente destruir, a juicio de Heidegger, toma la respuesta a esta cuestión del pensamiento de Aristóteles. De acuerdo con el filósofo de Estagira, παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα (*De Int.* 1, 16 a 6), que Heidegger traduce glosando: «las «vivencias» del alma, los νοήματα («representaciones»), son adecuaciones de las cosas». A partir de esta base textual, la tradición escolástica establece la definición de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* (santo Tomás, *De Ver.,* q. 1. A. 1) que, de acuerdo con el propio Aquinate, proviene de Avicena, quien, por su lado, la toma de Isaac Israelis. Curiosamente se produce en la definición de la verdad un notable ecumenismo de las tres tradiciones religiosas principales de Occidente. Frente a lo que afirman algunos neokantianos, este acuerdo filosófico no se rompe con Kant, que acepta plenamente que la verdad es la concordancia entre el enunciado y la realidad

(KrV, A 57-8 / B 82), como Brentano señala expresamente (*Das Wesen der Wahrheit*) y repite Heidegger (SZ, 215).

Con todo, la unanimidad anterior no elimina la naturaleza problemática de esta caracterización de la verdad. La dificultad surge cuando se pretende entender con mayor precisión el término *adaequatio*. Tomás utiliza como sinónimos de *adaequatio*, y Heidegger le sigue, las voces de *correspondentia* y *convenientia*. Un enunciado es verdadero cuando se corresponde o coincide con el estado de cosas al que se dirige: «la verdad consiste en la concordancia (ὁμοίωσις) de un enunciado (*λόγος*) con una cosa (*πρᾶγμα*)» (GA 9, 182). Pero no solo los enunciados son verdaderos, también las cosas son a veces verdaderas (verdaderas en un sentido secundario) en virtud de que ellas también coinciden o concuerdan (GA 9, 179). Ahora bien, ¿cómo puede un enunciado —y también una cosa— *adecuarse*, *coincidir* o *corresponder*? ¿A qué se adecua, en qué coincide, con qué se corresponde?

Obviamente el término *adaequatio* expresa una relación. En consecuencia, la verdad será también una relación. La comprensión del significado de la relación bimembre de adecuación presupone fijar previamente los términos de dicha relación. La famosa fórmula para expresar la esencia de la verdad, *adaequatio intellectus et rei*, muestra precisamente los términos vinculados por la relación. Hay relaciones estrictamente simétricas, como la de fraternidad, si Juan es hermano de Pedro, Pedro es necesariamente hermano de Juan. Y su fraternidad es la misma, no tiene sentido que uno sea más hermano que otro, si bien uno puede comportarse como un verdadero hermano, mientras que el otro no actúa como tal. Simétrica es también la relación de semejanza, la de igualdad, y de una manera muy peculiar también lo es la relación de identidad[2]. Sin embargo, los términos elegidos por la tradición para caracterizar la verdad no apuntan a una relación simétrica. Es cierto que la adecuación o la correspondencia sugiere una semejanza, pero, por decirlo de alguna manera, se trata de una semejanza activa por un lado y meramente pasiva por otro. La propia etimología de la expresión *adaequatio*, pone de manifiesto que se da una *aequatio*, ecuación o igualdad imperfecta. Consiste en una igualdad solo tendencial, como manifiesta el prefijo *ad*. De ahí la importancia de matizar la fórmula y, en vez

[2] Estrictamente considerada la relación de identidad no es bimembre, no hay dos cosas idénticas, dos cosas que sean la misma, pues si son idénticas en nada se distinguen y no son dos (identidad de los indiscernibles). La identidad es una peculiar relación con cada ente tiene consigo mismo y con nada más.

de limitarse a señalar los dos términos unidos por la relación, poner de relieve cuál de ellos *tiende a igualarse* con el otro. De esta forma *adaequatio intellectus et rei* se precisa bien en *adaequatio rei ad intellectum* bien en *adaequatio intellectus ad rem* (GA 9, 180). El desdoble de la fórmula de la esencia de la verdad pone de relieve dos tipos de verdad que la filosofía medieval denominó *verdad ontológica* y *verdad lógica*, si se nos permite simplificar un poco la consabida sutileza escolástica. La primera, la verdad ontológica, es la verdad de la cosa [*Sachwahrheit*], mientras que la segunda, la verdad lógica, es la verdad de la proposición. Con la expresión que menciona la adecuación de la cosa al entendimiento no se alude en modo alguno a una concepción kantiana *avant la lèttre*, a un giro copernicano epistemológico que obligue a los objetos conocidos a ordenarse de acuerdo con nuestro conocimiento. No obstante, también en esta verdad ontológica entra en juego un entendimiento (*intellectus*), pero ahora no es el humano, sino el divino. La cosa —la totalidad de los entes creados— se conforma, se adecua maravillosamente, como no podría ser de otra manera, al entendimiento creador, a la idea divina paradigmática, coincidente con el propio ser de Dios. Aquí el entendimiento mide a la cosa, que se adecua a la idea divina. En cambio, la relación de adecuación se invierte cuando el entendimiento en cuestión es también, como la cosa, un entendimiento creado, cuando se trata del entendimiento humano. En este segundo tipo de verdad, que cabría denominar intelectual o lógica (pues *logos* puede traducirse perfectamente por entendimiento o intelecto), el sentido de la relación de adecuación se invierte. Es el entendimiento (del ser humano) el que ha de adaptarse a la realidad, el que tiene que convenir con la cosa. Heidegger insiste en que la posibilidad de que el entendimiento humano sea capaz de convenir con la realidad, con las limitaciones inherentes a su finitud, se apoya en el dato que él denomina *teológico* de la acción divina creadora, de donde brota tanto la inteligibilidad de la realidad (la verdad ontológica) como la capacidad intelectiva del entendimiento humano (también *ens creatum*). No le falta, sin duda, motivos para esta afirmación, al menos si atendemos al desarrollo de la filosofía durante el medievo y buena parte del periodo moderno, donde los filósofos, por ejemplo, Descartes o Locke, encontraban, de una u otra manera, la garantía de la posibilidad del conocimiento en la existencia de un dios creador (GA 9, 180-1). No obstante, Aristóteles y, en general, la filosofía griega no precisaba de este añadido *teológico* para concebir ambas verdades, la verdad ontológica, entendida como inteligibilidad de la realidad y la verdad lógica, interpretada como la capacidad, en ocasiones actualizada, de cono-

cer la realidad y efectuar enunciados verdaderos. Basta suponer un orden de inteligibilidad en la realidad, que la cosa que está-ahí concuerde con su concepto esencial, para que el conocimiento humano sea posible. Esta misma interpretación se mantiene en el caso de las verdades y las falsedades derivadas. Cuando consideramos que ciertas cosas son falsas, una moneda, un cuadro o un amigo, no es porque los tengamos por no efectivos o irreales. Los cuadros falsificados y las monedas falsas son entes auténticos, tan reales como los que tenemos por verdaderos. La diferencia estriba, sin embargo, en que la moneda verdadera se adecua a nuestra *idea* de moneda, a lo que *mentamos* propiamente con esa expresión, mientras que no lo hace la moneda falsa.

El término *adecuación* no solamente presenta la ventaja sobre otras expresiones utilizadas en este contexto, como conveniencia, de indicar un sentido a la relación de la verdad, sino también la de mostrar que la similitud entre lo que posee la verdad o es verdadero y la cosa no pasa de ser una semejanza parcial. Dicho de otra forma, el enunciado verdadero, si se sigue manteniendo de momento que en él reposa la verdad en sentido primario, no se *identifica* con la realidad, no se iguala completamente a ella. Más que una igualdad —*aequatio*— se da una *cuasi-igualdad,* algo parecido a la igualdad o, incluso, un simulacro de ella. Quizá la expresión *adaequatio* ponga de manifiesto precisamente que la verdad no es una total equiparación entre el enunciado y la realidad. Y es que, ¿cómo podría serlo?

En la segunda de sus *Investigaciones lógicas,* Husserl demostró con completa claridad que la semejanza reposa necesariamente en una identidad. Al maestro de Heidegger le preocupaba cuando escribía las *Investigaciones lógicas* la posibilidad del conocimiento que veía ligada ineludiblemente a la admisión de especies y géneros, de esencias, de entes ideales, de carácter universal. Estas expresiones nombran aquello que es uno y lo mismo en varios. Frente a las diversas formas de *nominalismo,* Husserl insistía en el que el parecido o semejanza de varias cosas solo se explica en la medida en que todas ellas coincidan en un aspecto que es *el mismo en todas ellas.*

Heidegger acepta plenamente la concepción husserliana en este punto. «Hablamos de coincidencia en diferentes sentidos. Decimos, por ejemplo, en presencia de dos monedas de cinco marcos puestas sobre la mesa; concuerdan entre ellas. Están en concordancia debido a la identidad de su aspecto. Poseen, pues, ese aspecto en común y, desde ese punto de vista, son parecidas» (GA 9, 182-3).

También hablamos de coincidencia o de concordancia cuando se emite un enunciado apofántico verdadero. Así cuando alguien dice que una moneda es circular, su enunciado es verdadero y, de acuerdo, con la concepción tradicional de la verdad, también en este caso se da una concordancia o coincidencia. Sin embargo, la coincidencia es de índole muy distinta de la que se da en el ejemplo heideggeriano de las monedas. Las dos monedas sobre la mesa se parecen entre sí, las dos son circulares, coinciden en su figura, este aspecto es común en todas ellas. Ahora bien, ¿en qué coincide el enunciado «esta moneda es circular» y la realidad, o, más en concreto, la moneda o el hecho de que esta sea circular? ¿En qué se parece un enunciado y un hecho? ¿Qué hay de común en ambos? La moneda está hecha a partir de una aleación de metales, el enunciado no es metálico; la moneda tiene una figura, el enunciado carece de ella; la moneda es un medio de pago, difícilmente con el enunciado cabe comprar un bien o un servicio, y así sucesivamente. ¿Dónde estriba, pues, la concordancia o adecuación entre el enunciado y la realidad?

No se avanza un ápice en esta cuestión mientras se maneje la semejanza como noción explicativa de la adecuación o coincidencia. El enunciado no se parece a la realidad que enuncia. Y a este respecto es indiferente cómo se entienda *enunciado,* pues en ninguna de las diferentes formas de comprenderlo se da la semejanza entre él y un fragmento de la realidad. Si se entendiese por enunciado apofántico, las palabras escritas o los sonidos pronunciados [*Aussagen*], ni aquellas ni estas se asemejan a la realidad enunciada. Tampoco se produce semejanza entre la realidad enunciada y el enunciado entendido como vivencia, acto psíquico individualísimo, como juicio [*Urteil*]. Y, por último, aunque no se entendiese que el enunciado son las palabras físicas o los sonidos físicos que lo expresan, ni tampoco al asentimiento de una mente a él, sino su contenido, la proposición ideal, lo que el enunciado dice, esto es, el elemento idéntico en todos los enunciados, en una o varias lenguas, que dicen lo mismo [*Satz*], tampoco se estaría ante una relación de semejanza. Entiéndase como se entienda el enunciado nunca se parece a la realidad que enuncia. Si la noción tradicional de verdad supone la coincidencia, entendida como parecido, entre el enunciado y la realidad, entonces es una noción errada (SZ, 214). Aquí aparece el primer punto crítico de Heidegger frente a la noción de verdad de la tradición. Y es difícil no concederle la razón mientras se mantenga el carácter hipotético de su crítica, esto es, mientras se crea que la tradición ha entendido la adecuación como semejanza.

Sin embargo, no está tan claro que la tradición haya entendido, al menos siempre, la adecuación entre el enunciado y la realidad como una semejanza. Sin duda, en la historia de la filosofía cabe encontrar pensadores que han creído que entre el enunciado y la realidad se produce una relación de semejanza, o, por lo menos, han podido dar pie para que se les interprete de esta forma. Son aquellos pensadores que han caído o se han acercado excesivamente a una teoría *pictórica* o *imitativa* del conocimiento. En la época moderna fue frecuente concebir el acto de conocer como la actividad de formar en la mente una imagen de la realidad, de dibujar en la fantasía una reproducción gráfica del ente. La teoría de las imágenes, la teoría de las ideas, en el sentido lockeano y quizá cartesiano, parece afirmar que el entendimiento humano cuando conoce forja una *representación* de lo conocido, que se asemeja a lo aprehendido. También la tradición aristotélica puede sugerir una interpretación similar cuando insiste en que el conocimiento sensitivo consiste en la posesión de la forma del sensible por parte del sentido, en el órgano sensorial, y que el entendimiento —que en cierto modo es todas las cosas (*De An.,* 431 b 21— posee la forma intelectiva del objeto conocido. No obstante, conviene aquí dejar a un lado de momento la tradición aristotélica, cuya exégesis presenta muchos problemas, dado que muchos intérpretes creen que en ella se admite una genuina identidad —en vez de una mera semejanza— entre la forma en el entendimiento y la forma en la cosa.

Lo que no puede, sin embargo, desatenderse ahora es la denuncia de Heidegger de que una teoría del conocimiento basada en las imágenes es radicalmente insuficiente por muchas razones. En primer lugar, porque no hay experiencia alguna de tales imágenes. El ser humano vive rodeado de cosas y también de palabras, pero su existencia no transcurre entre imágenes. La existencia de tales imágenes mentales, más allá de los casos claros en los que se fantasea a conciencia, se recuerda vívidamente, se sueña o se padece alucinaciones, es un constructo —ciertamente apoyado en las experiencias que se acaban de mencionar— para conciliar la tesis, que no pasa de ser un prejuicio, de que solo se puede conocer de manera directa lo que está en la propia mente. Pero a la falta de una prueba intuitiva, la teoría de las imágenes une un par de inconvenientes aún más serios. En primer lugar, que para vivir algo como una imagen o en general, como un signo de cualquier tipo, se tiene que dar además de la realidad que es imagen, del significante, lo imaginado en ella. Solo si se tiene conciencia de la realidad representada en la imagen, la imagen puede aparece como tal. Una imagen que no remita a algo distinto de sí, no es propiamente una imagen. En segundo

lugar, que la teoría de las imágenes, lejos de explicar la esencia del conocimiento, aplaza indefinidamente su comprensión. Si para ver la moneda puesta sobre la mesa, el sujeto tiene que formar en su mente una imagen de la moneda y de la mesa, y si para enunciar que la moneda está sobre la mesa, el individuo juzgante ha de formar en su mente una imagen de la moneda y de la mesa para asentir posteriormente a ella, entonces tendrá que formar una imagen de esa imagen para saber que está viviendo la imagen. De esta forma se inicia un progreso infinito inadmisible. Hay que detener en seco nada más comenzar esta carrera desbocada hacia un número infinito de imágenes (imágenes de imágenes de imágenes, etc.). Para ello es preciso reconocer que, aunque para conocer una cosa, sea necesario formar en la mente una imagen de la cosa, para conocer la imagen de la cosa en la mente, no se necesita formar una nueva imagen, sino que la mente conoce directamente sus imágenes. Este paso es indispensable para evitar embarcarse en esa carrera infinita. Pero el expediente encontrado para detenerla es ineficaz porque no explica por qué es indispensable una imagen para conocer una cosa y no se la necesita para conocer una imagen en la mente que *es también una cosa.* Que la imagen en la mente es una cosa, incluso habría que decir una cosa física, es innegable si se ha de admitir que hay una semejanza entre la imagen y la cosa de la que es imagen.

Claro está que los partidarios de la teoría de las imágenes no fueron suficientemente conscientes de esto. Es como si hubieran pensado que, por el mero hecho de estar en la mente —sin preguntarse, por otro lado, qué puede significar esta extraña expresión de claro origen espacial aplicada a lo inespacial— la imagen fuese ya mental. ¿Pero cómo puede ser mental la imagen, pongamos por caso, de una cualidad sensible, la imagen de tal matiz del color azul? Si la imagen de azul se parece al azul (y solo se puede parecer si es azul), entonces, cuando se vive la imagen de azul, esta se extiende en una espacio (no necesariamente el espacio físico, el espacio *real)* y no es mental, en el sentido de que no es de índole mental[3]. Como se ha visto, en este punto reaparece el problema de cómo se conoce algo no mental. Produciendo acaso una imagen suya, se inicia el progreso infinito. Si, por el contrario, la imagen de azul no es azul, entonces quizá pueda ser mental (signifique esto lo que signifique), pero, en ese caso, difícilmente se parecerá al azul.

[3] En este caso, decir que la imagen de azul está en la mente querrá decir cualquier otra cosa. Por ejemplo, que es una realidad que solo aparece a un sujeto o que solo existe mientras un sujeto piensa en ella, etc.

La teoría de las imágenes como explicación del conocimiento es un puro disparate, denunciado por Husserl. Heidegger acepta sin reparos esta crítica de su maestro y, en consecuencia, admite que conocemos las cosas *exteriores* (esto es, entes no mentales) sin intermediarios, directamente. Este es el sentido último de su afirmación de que la polémica entre el realismo y el idealismo del mundo externo está desencaminada. No existe el problema del puente, la cuestión de cuál es el artificio que permite al ser humano escapar de su propia conciencia, concebida al modo de una ciudadela o de una cápsula. Para Heidegger no existe tal cápsula, tal yo hermético, el Dasein está muy lejos de ser una mónada sin ventanas. Desde el comienzo, estamos entre las cosas, en el mundo, fuera de la conciencia.

Esta fortísima crítica a la teoría de la conciencia y del yo encerrado en sus límites no supone que el sujeto cognoscente no lleve a cabo actos representativos. Los enunciados apofánticos son uno de tales actos. El enunciado «la moneda es circular» se relaciona, sin duda, con la moneda, la representa o, mejor quizá, la pre-senta [*vorstellt*]. La pone delante. Ahora bien, el vínculo entre el enunciado apofántico y la realidad enunciada por él no es una relación de semejanza ni está basado en ella.

Cuando la tradición pone de relieve que la verdad es la *adaequatio intellectus ad rem* está apuntado, como se ha visto, a la afirmación de que la verdad se da en el intelecto o entendimiento y especialmente se encuentra en los juicios o enunciados que éste forma. Estos enunciados son verdaderos cuando se adecuan a la realidad, se conforman con ella. Pero no necesariamente la tradición concibe la adecuación como semejanza. De hecho, en el caso de Aristóteles, como en otros muchos pensadores, esta semejanza está excluida expresamente. En la doctrina aristotélica no cabe hablar ciertamente de semejanza. No hay semejanza en el denominado conocimiento sensorial, donde, más bien, como ya se ha indicado, se halla una auténtica identidad entre cognoscente y conocido, ya que la forma del sensible y la forma del sentido en acto de conocer son la misma forma, se da entre ellas una identidad total. También hay una identidad en el conocimiento intelectual simple, donde vuelve a aparecer la mismidad entre la forma conocida y la forma de lo conocida. Esta identidad está en la base de la tesis de que en el conocimiento sensible no hay error, como tampoco lo hay en el conocimiento intelectual simple (*De anima* III, 11 430a26) (GA 17, 290-1.). En el pensamiento de Aristóteles, el error supone siempre un *quid pro quo*, un tomar algo por otra cosa que no es. El error exige, pues, una dualidad; es incompatible con la unidad. Requiere

la dualidad del enunciado, donde un predicado se dice de un sujeto, se forma un todo al que puede que no le corresponda nada real si sus elementos unidos en la mente no se encuentran unidos en la realidad. Por tanto en el enunciado verdadero se da una adecuación, rectitud o conformidad, entre la facultad de juzgar y lo juzgado, de la que carece el enunciado falso.

La existencia de esta adecuación o rectitud es aceptada también por Heidegger siempre que no se la entienda como una semejanza, lastrada por prejuicios psicológicos y, sobre todo, no se lo considere como el sentido primario de la verdad. El enunciado apofántico es verdadero porque hay algo que es verdadero en un sentido más primordial. Veamos ahora esta verdad primera, este primer analogado de la verdad, según Heidegger.

2. La propuesta de Heidegger

Hasta aquí la crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad. Conviene ahora presentar sus propuestas que, en alguna medida, ya han sido anunciadas por la crítica. Extrañamente, se podría decir, sin forzar mucho las cosas, que la posición de Heidegger coincide con la aristotélica siempre que esta sea entendida de un modo muy distinto a como la tradición habitualmente la ha interpretado.

¿Qué significa decir que un enunciado apofántico es verdadero? Recuérdese que para Heidegger un enunciado apofántico es una manifestación que determina y comunica (SZ, 153 ss.). El carácter manifestativo del enunciado consiste en la capacidad del enunciado de permitir ver aquello de lo que se habla, volverlo accesible. Aquí *ver* no ha de entenderse como un mero *ver sensible*. El enunciado es una indicación [*Auszeigung*] que pone en libertad, que libera de su ocultación un determinado ente y su modo peculiar de ser. El enunciado permite ver al ente de una peculiar manera, en la forma de predicación determinativa. De esta manera, el enunciado posibilita un encuentro en el que se *devela* al ente del que trata el enunciado. Al oír un enunciado y comprenderlo, quien lo escucha no se queda en las palabras —muchas veces inadvertidas hasta el punto de poder preguntarse uno a veces en qué idioma me lo dijo hace un momento: en catalán o en español—, tampoco se dirige explícitamente a los significados expresados en el enunciado ni a las vivencias psíquicas vividas por quien lo enuncia. El oyente que entiende un enunciado se sitúa directamente ante el ente sobre el que versa la proposición. En suma, gracias al enunciado apofántico, el ente se le muestra a quien lo enuncia y lo entiende. Por esto dice Heidegger que enunciar es una acción *develativa*. La develación

[*Enthüllen*] funda la posibilidad de que el enunciado determine y comunique[4]. La develación es la función principal del enunciado. Y la develación coincide con el hacer verdadero y lo develado con el ser-verdadero. Este es el sentido de verdad o de ser-verdadero primordial para Heidegger. Puesto que se da este sentido de ser-verdadero, puesto que el ente se devela, gracias al enunciado (y también de otras formas), el enunciado puede ser secundariamente verdadero.

Según sea el modo quiditativo del ente del que trate el enunciado y, sobre todo, su modo de ser, la develación adoptará una u otra forma. Acogiéndose al carácter moldeable y en cierta medida convencional del léxico, Heidegger utiliza diferentes términos para señalar formas diversas de develamiento. Si el modo de ser del ente del que trata el enunciado es el estar-ahí [*Vorhandenheit*], lo que también podría traducirse como ser ante los ojos o subsistencia, entonces su develación, a través del enunciado, es el descubrimiento [*Entdecken*]; si, por el contrario, lo develado es el ente que somos nosotros mismos, si lo que se devela es el Dasein, Heidegger prefiere hablar de revelación o de apertura [*Erschliessen, Aufschliessen*] (GA 9, 130-1). En cualquier caso, lo importante aquí, es que, para Heidegger, el lugar primordial de la verdad, lo que es verdadero en un sentido más originario que el resto de cosas calificables como verdaderas, no es el enunciado apofántico, tampoco los entes, sino el develamiento de los entes. Pero no se olvide que el enunciado es una forma, entre otras, en que este develamiento puede producirse. En general, todo comportamiento del Dasein es develativo del ente y del modo de ser del ente con el que el Dasein se relaciona en su comportamiento. La *verdad* de los entes, esto es, su develamiento o su hacerlos manifiestos [*Offenbarmachen*] puede producirse mediante un enunciado o una aprehensión antepredicativa, pero ambas requieren previamente que el Dasein se encuentre en medio del ente, en el mundo, con un temple de ánimo tendencial, que se comporte respecto del ente (GA 9, 131).

En su comportamiento, el Dasein no solamente devela el ente respecto del que se comporta —a esto Heidegger lo llama a veces

[4] Es preferible *develar,* aunque no esté recogido en el DRAE, a *desvelar.* El verbo *desvelar* significa quitar el sueño o, también, prestar especial cuidado a una tarea de manera que uno no se despiste mientras la ejecuta. En cambio el verbo latino *develare,* con el significado de descubrir, es muy habitual, como también lo es el modo de formar palabras españolas con el prefijo *de-* indicativo de la eliminación de lo que viene tras él, como decapar, decapitar, etc.

la verdad óntica (GA 9, 130)— y se abre a sí mismo en su comportamiento, sino que también devela el ser mismo, es decir, el modo de ser del ente, respecto del que se comporta. Esta es la verdad ontológica (GA 9, 131). Precisamente, estos diversos modos de ser de los entes configuran las posibilidades de comportamiento del Dasein. Los entes solo pueden presentarse si el Dasein está abierto para sí mismo y le está abierto un mundo, si el Dasein deja ser a los entes libremente. Por esto llega a afirmar Heidegger que la esencia de la verdad está vinculada con la esencia de la libertad que deja ser al ente (GA 9, 187-8).

Como en los demás rasgos de la doctrina heideggeriana de la verdad, estos dos últimos puntos puestos de relieve, la apertura del Dasein y del modo de ser de los entes, tienen su correlato en la doctrina escolástica tradicional, aunque, claro está, su comprensión ha sido sutilmente transformada. La insistencia escolástica de que el concepto de ser es el primer concepto que hace posible cualquier otro es ampliado por Heidegger hasta la afirmación de que el Dasein en todos sus comportamientos se dirige a uno o varios entes que solo pueden presentársele porque ya está en un mundo, en el ser. Por otra parte, la escolástica insiste en que la verdad del enunciado no es tanto su concordancia con la realidad como la percatación de dicha concordancia. El entendimiento no se limita a efectuar un enunciado, sino que, para que haya propiamente verdad, tiene este mismo entendimiento que percatarse del enunciado que ha forjado y de su adecuación con la realidad. Por consiguiente, en el fenómeno de la verdad, entendido en la tradición aristotélica, se da la autoconciencia originaria del entendimiento[5]. Nuevamente, Heidegger amplía esta conciencia del entendimiento respecto de sí mismo en la apertura del Dasein. «En tanto que el Dasein *es* esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente «verdadero». *El Dasein es «en la verdad».* Este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o siquiera alguna vez, ónticamente iniciado «en toda la verdad», sino que afirma que a su

[5] Aquí puede encontrarse una tercera razón de que la célebre expresión escolástica de la verdad utilice el sustantivo *adaequatio*. A los dos significados de *adaequatio* como una igualdad (aequatio) dotada de una dirección y un sentido, y como una igualdad imperfecta, cabe añadir que la verdad es *adaequatio* en la medida en que es una igualdad *advertida*, ya que *adaequo* significa, entre otras cosas, *comparar*.

constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio» (SZ, 221).

Sugiere Heidegger que tanto Platón como Aristóteles vislumbraron el carácter develativo del enunciado. Para Platón el enunciado posee la función de poner de manifiesto (δηλοῦν) y Aristóteles precisó más al decir que el enunciado es capaz de ἀληθεύειν. La expresión griega de ἀληθεύειν es un verbo de difícil traducción; puede significar: decir la verdad, hacer verdadero, ser verdadero, llegar a la verdad. En todos estos sentidos, tanto transitivos como intransitivos, el verbo contiene con claridad la palabra ἀλήθεια, que cabe traducir por *verdad*. Heidegger subraya una posible etimología de este vocablo griego. Deriva ἀλήθεια del términoo λανθάνειν. Este verbo significa estar encubierto, velado, tapado, oculto, latente. La letra alfa que inicia la palabra ἀλήθεια tiene un claro valor negativo o privativo, de manera que ἀλήθεια puede significar la acción o el efecto de destapar, descubrir, develar o arrancar el velo, lo que encaja perfectamente con la iconografía de la verdad como un mujer desnuda que, gracias a la labor callada del tiempo, surge de las entrañas de la tierra, de una cueva, donde había permanecido oculta.

Sin embargo, es preciso señalar que existen otras etimologías posibles. El verbo λανθάνειν significa también *olvidar*. Λήθη es la hija de Eris, la personificación del olvido, también el río, cuyas aguas, según la creencia de los antiguos, poseían el poder de borrar todos los recuerdos de las almas de los difuntos que, camino del Hades, tenían que atravesarlo. La desmemoria —el olvido de su vida pasada y de quiénes eran— aniquilaba su identidad; de esta forma morían realmente. A la vista de esta etimología no es de extrañar, entonces, que Platón uniese aprender y recordar, ya que aprender consiste en alcanzar la verdad que es tanto como desolvidar.

Son numerosos los textos griegos que Heidegger aporta en favor de su interpretación del término ἀλήθεια como develamiento (GA, 54). A pesar de ellos y pese a que Platón no era totalmente ajeno a esta interpretación, Heidegger le atribuye, como ya se ha dicho, el cambio decisivo de la noción de verdad desde develamiento hasta adecuación. Esta pérdida del sentido originario de verdad se consolidó con la traducción latina de ἀλήθεια como *veritas*, donde se perdió enteramente cualquier alusión a un prefijo negativo, de manera que la verdad se convirtió en lo positivo y la *falsitas*, lo negativo, frente al velar y develar. En sus lecciones sobre Parménides, Heidegger traza la historia de la palabra *verdad* hasta concluir en la corrección de la voluntad de poder (GA 54, 42-86).

3. El modo de ser de la verdad

¿Qué modo de ser tiene la verdad? Heidegger no duda. La verdad no es un ente que esté ahí, como la pizarra o la mesa; su modo de ser no es el estar-ahí [*Vorhandenheit*]. De alguna manera, Aristóteles captó algo importante cuando subrayaba que la verdad no está «en» las cosas, lo que quiere decir que no es un ente intramundano más. En el enunciado la «pizarra es negra» se mencionan dos entes intramundanos que están-ahí: la pizarra y su negritud. En cambio, la cópula del enunciado, la mínima partícula «es», tercer elemento del enunciado, no significa un tercer ente, junto a la pizarra y su color. Tampoco la verdad del enunciado es un ente entre las cosas. El propio Aristóteles oscurece la tesis del carácter de modo de ser de no estar-ahí de la verdad cuando pretende completar su propuesta negativa (no está «en» las cosas) determinando dónde está lo verdadero: en el entendimiento. Con todo, de alguna forma, también Heidegger va a aceptar esta determinación, pero efectuando previamente una serie de importantes matizaciones. Que la verdad esté en el entendimiento no puede querer decir que sea algo psíquico, ni tampoco una propiedad de algo psíquico. Comprender así el entendimiento supone encuadrarlo en el modo de ser de lo que está-ahí, introducirlo en el mundo, como un ente intramundano más. Para Heidegger, la afirmación Aristotélica de que la verdad está en el entendimiento es salvable siempre que se otorgue a este, al intelecto, un modo de ser distinto del estar-ahí. Bien mirado, el entender es un comportamiento del Dasein, una manera en que el Dasein actúa y se relaciona. El entender posee la forma de ser del Dasein (GA 24, 309). La verdad, al estar en el entendimiento, tendrá la forma de ser del propio Dasein. La verdad no está-ahí, entre las cosas, ni tampoco se produce en un sujeto, en sus vivencias psíquicas; se encuentra en medio, «entre» las cosas y el Dasein (GA, 24, 305). A la índole del Dasein le pertenece que se le dé el ente intramundano, que se le descubra, pues el Dasein es un ente que *existe*, o lo que es lo mismo, que está en el mundo. Pero a la vez que se le descubre el ente intramundano, el ente que está-ahí, el Dasein se revela a sí mismo, se abre para sí. Por esta razón a Heidegger le gusta repetir que el Dasein existe en la verdad. Esto solo quiere decir, que en el Dasein están develados él mismo y el ente respecto del que se comporta y el modo de ser de este (GA, 24, 308).

¿Es la verdad o el ser-verdadero algo subjetivo? En cierto modo, sí. Pero está concesión no supone en absoluto una visión idealista. El ser-verdad es subjetivo, pero no propio de una conciencia monádica encerrada en sí misma, de un yo encapsulado.

Es subjetivo en la medida en que pertenece al Dasein, pero a un Dasein existente, que está ya en el mundo desde el comienzo. Si se entiende así, Aristóteles tenía razón, la verdad está ἐν διανοίᾳ, en el entendimiento. También acierta Aristóteles, a condición de que se le interprete adecuadamente cuando enuncia su tesis negativa: la verdad no está en las cosas.

4. La cuestión de la verdad en el último Heidegger

Al igual que en otros muchos aspectos del pensamiento de Heidegger, en la cuestión de la verdad no se aprecia una transformación importante, si bien es innegable que a partir de 1930 se produce un cambio de acento en este tema.

Por una parte, ante ciertas críticas filológicas, Heidegger reconoce que su etimología de la palabra ἀλήθεια es discutible y, por otra parte, admite que la noción de verdad como adecuación o corrección se encuentra en muchos autores griegos muy antiguos, incluido Homero. Este reconocimiento no le impide profundizar, sin embargo, en la idea de la verdad como desocultamiento y rastrear huellas de estas interpretaciones en diferentes escritores griegos, incluido el famoso coro de *Antígona.*

Asimismo se produce un cambio terminológico. La palabra que utiliza para designar el fenómeno originario de la verdad es *Unverborgenheit,* desocultamiento, que no aparece más que una sola vez en *Ser y tiempo.*

Con todo, el cambio más notable consiste en una importante matización de su noción de verdad como desocultamiento. La verdad ya no va a ser directamente el develamiento del ente, de su ser y del Dasein que abre y descubre. Heidegger llega a decir, en los seminarios sobre Heráclito de 1966-67, que ἀλήθεια no significa tanto la verdad como el desocultamiento. Sin embargo, lo que dijo, por ejemplo, en *Ser y tiempo,* acerca de la ἀλήθεια «iba en la buena dirección. Ya entonces me ocupaba con el desocultamiento, pero, en ese momento, la verdad se metió por medio» (GA 15, 262). La idea es que el desocultamiento no es exactamente la verdad, si bien está íntimamente ligado con ella. El desocultamiento es la condición de posibilidad de la verdad. Se produce el desocultamiento cuando se da una comprensión del ser o esencia de cada ente de forma que se configuran las posibilidades del comportamiento del Dasein en el mundo. Los entes se vuelven disponibles para que el Dasein se comporte en relación a ellos solo si previamente se ha abierto el mundo como una estructura significativa en la que los entes pueden aparecer.

No obstante, el desocultamiento no se confunde con la evidencia. *Evidente* es lo inmediatamente visible, lo que se muestra o salta completamente a la vista. La palabra griega que Cicerón tradujo como evidencia es ἐνάργεια, donde suena la voz *argentum*, plata. Lo evidente es lo que resplandece y luce. Ahora bien, para lucir precisa ser iluminado, la plata solo resplandece iluminada. Sin embargo, tampoco la iluminación es la ἀλήθεια. Para que el rayo de luz llegue hasta la plata y esta luzca se precisa de algo más: la apertura. A esta apertura Heidegger la denomina *Lichtung*. Es el claro del bosque, donde el caminante descansa porque, por fin, le ha llegado la luz del Sol. La luz no crea el claro, la apertura que atraviesa. Es la ausencia de árboles la que permite a la luz que llegue hasta allí (GA 14, 80ss.). Es así como ahora interpreta Heidegger la ἀλήθεια, como posibilidad de la presencia, y se pregunta si la tarea del pensar no será, en vez de *Ser y tiempo, Lichtung* y presencia (GA 14, 90).

Cuestión del ser y crítica del sujeto[1]

RAMÓN RODRÍGUEZ
Universidad Complutense

La crítica de Heidegger a la modernidad filosófica es una de las líneas maestras de su pensamiento. En ello coincide, sin duda, con muchos otros filósofos del siglo XX, que han hecho de la revisión crítica de las ideas que dieron origen al mundo «moderno», en el que todavía nos encontramos, el *Leitmotiv* de su trabajo. Pero la obra de Heidegger adquiere en este campo un lugar propio y, me atrevo a decir, fundamental, pues de su pensamiento brota la crítica quizá más potente y penetrante de las bases últimas de la filosofía moderna. No se trata, por tanto, de un episodio más del movimiento de crítica de la civilización moderna, que se desencadenó en Europa tras la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, sino de una hermenéutica de la *metafísica* moderna, que busca comprender los supuestos últimos sobre los que descansa el pensamiento que ha sustentado la vida de Europa en la época moderna. Si tuviéramos que buscar, a los efectos de una comprensión sintética de la hermenéutica heideggeriana de la modernidad, un concepto básico que nos sirviera de guía, la noción de «sujeto» nos ofrecería sin duda las máximas posibilidades. En efecto, el concepto de sujeto no es sólo el que concentra lo esencial de la comprensión heideggeriana de la metafísica moderna, sino una noción sin la que resulta incomprensible el desarrollo de su propio pensamiento, pues la forma heideggeriana de pensar ha consistido siempre en un ejercicio de los dos momentos del método fenomenológico que en 1927 (GA, 24, 30-31) caracterizaba como construcción y destrucción: la deter-

[1] Trabajo elaborado en el marco del proyecto de investigación FFI2015-63794-p, del que el autor es Investigador Principal.

minación positiva del ser del ente iba de la mano de la destrucción de los conceptos ontológicos —en el sentido de reconducción a las experiencias originarias en que se fraguaron— con que de antemano nos acercamos a él. La idea de sujeto es, así, una de las claves más evidentes y fructíferas para interpretar el significado de la obra de Heidegger. En las líneas que siguen querría suministrar unos trazos básicos para comprender el papel y la función que la idea de sujeto tiene en el pensamiento heideggeriano.

1. El sujeto en la Ontología Fundamental

La obra primera de Heidegger, aquella que desemboca en su obra mayor, *Ser y tiempo* (1927), fue recibida mayoritariamente desde su inicio como un hito destacado de esa nueva disciplina con aspiraciones de filosofía primera, la Antropología filosófica, entonces en plena efervescencia, como confirmaría al año siguiente la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos* de Scheler y *Los grados de lo orgánico y el hombre* de Plessner. La famosa crítica de Husserl es el punto culminante de esa interpretación[2]. Por mucho que la crítica heideggeriana y Heidegger mismo hayan mostrado hasta la saciedad, con plena razón, lo inadecuado de esa recepción, no es menos cierto que la centralidad filosófica del hombre, clave de la antropología, guarda ciertos paralelismos con la analítica del Dasein, de los que el propio Heidegger era consciente. Se podría decir de esa inadecuada interpretación lo que Heidegger decía en 1929 en su conferencia *Antropología y metafísica del Dasein*, que «al final hay en todo antropologismo una tendencia auténtica, solo que permanece oculta para él mismo en su sentido y en su tarea» (GA 80.1, 226). El Dasein, a cuyo análisis se dedica el grueso de *Ser y tiempo*, no es ciertamente el sujeto de la filosofía moderna[3] ni el propósito de la obra es en modo alguno asimilable a una antropología, pero es necesario hacerse cargo de esa tendencia «auténtica» que late en ella.

Una tendencia que sólo muestra su alcance y su fondo de verdad cuando se repite el movimiento fundacional de la filosofía moderna: el retroceso (*Rückgang*) desde los entes dados en la experiencia hacia sus condiciones de manifestación en el «sujeto». Sólo este retroceso, retomándolo en sus posibilidades latentes,

[2] Véase Husserl, E. (1941).

[3] Véase para este tema el ya antiguo, pero ilustrativo trabajo de Herrmann, W.F.v. (1976). También Rodríguez (2006).

nunca explicitadas por la filosofía tradicional de la subjetividad, abre una comprensión no sólo del ser de ésta, sino de las cosas del mundo con las que trata. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el gran curso del semestre de verano de 1927, muestra claramente que la reconducción de la problemática ontológica a un «sujeto» bien entendido es el camino propio de la ontología: «La dirección al sujeto, a aquello que básicamente se nombra con él, nuestro Dasein, la tomaba también ya el planteamiento ontológico de los antiguos, el de Platón y Aristóteles, en absoluto orientado subjetivistamente en sentido moderno» (GA 24, 103). Y remachaba en una referencia directa a Kant, el pensador—tipo de la modernidad: «la dirección del camino que él emprende, a través de un retroceso al sujeto en el más amplio sentido, es la única posible y correcta» (*ibidem*).

Este retroceso tácitamente ejercido por la ontología antigua[4] y expresamente desarrollado por Kant es asumido por Heidegger como aquel movimiento de pensamiento que hay que reemprender de nuevo si la ontología quiere tener una base firme. Pero reemprenderlo significa ahora hacerlo fenomenológico-hermenéuticamente, es decir, sin asumir las concepciones ontológicas latentes en la tradición y exponiendo, por el contrario, una idea conductora de existencia como ser del Dasein humano, metódicamente controlada. Este retroceso hacia la forma de ser del Dasein como condición de posibilidad de los conceptos ontológicos constituye la *impronta trascendental* básica de *Ser y tiempo*, que proporciona la forma argumentativa general que se despliega en el conjunto de la obra: el paso desde las experiencias en que se muestran los entes hasta su tipo de ser (*Zuhandenheit* o *Vorhandenheit*), desde estos hasta el mundo como horizonte de su aparecer, desde los comportamientos diversos analizados fenomenológicamente hasta el concepto existencial correspondiente o, en general, desde cualquier experiencia en el mundo hasta el «estado de abierto» o apertura fundamental de la existencia repiten la forma general de remontar lo dado hacia sus condiciones de posibilidad en el Dasein. Es así como Heidegger ejerce la peculiar interpretación ontológica en que consiste la analítica existencial.

[4] «La ontología antigua lleva a cabo la interpretación del ente y los mencionados conceptos de manera, por así decir, ingenua» (…), «la ontología ingenua, si es ontología, tiene que ser siempre ya, porque es necesario, reflexiva, en el sentido auténtico de que *busca captar el ente en su ser con la vista vuelta hacia el Dasein* (psyché, nous, lógos) (GA, 24, 155).

El retroceso hacia la forma de ser del Dasein guarda, pues, una afinidad declarada con la argumentación trascendental que busca, remontando hacia sus condiciones «subjetivas» de posibilidad, una comprensión cabal y última del sentido de lo dado en la experiencia. Pero ahí acaba el paralelismo, pues el conjunto del análisis de la existencia que propone *Ser y tiempo* está claramente guiado por una clara contraposición a la ontología del «sujeto» característica de la filosofía moderna, de manera que el análisis destaca, una y otra vez, lo que distingue y opone el Dasein al sujeto. Todos los pasajes fundamentales de la obra registran esta contraposición, tanto los que afectan a la idea de mundo, el conocimiento (§ 13), la espacialidad (§ 23), la realidad (§ 43) y la verdad (§ 44) cuanto los que se refieren al momento propiamente subjetivo, el yo o el «sí mismo» (*Selbst*) (§ 25 y 64). Los puntos siguientes pretenden servir como indicaciones de lectura de este distanciamiento crítico de la ontología del sujeto que atraviesa todo *Ser y tiempo*.

1.1. A pesar del mencionado paralelismo, el modo como el Dasein ocupa lo que podíamos llamar el «lugar trascendental» difiere de manera notoria de como lo ejerce la subjetividad trascendental clásica. Ante todo porque el Dasein no puede asumir el papel de fundamento, de enclave último de inteligibilidad que la subjetividad posee. La negatividad esencial que atraviesa la existencia, que Heidegger recoge en el análisis del concepto ontológico (no moral) de culpa (§ 58), concentra todos los momentos negativos que contiene la facticidad: «Siendo, el Dasein es una existencia arrojada, *no* se ha puesto a sí mismo en su ahí» (SZ, 285). Él no se ha dado a sí mismo ni la situación en la que se encuentra arrojado ni el hecho de tener que ser en ella: está arrojado a su tener que ser en la situación, ese es el carácter insuperablemente fáctico de su condición. «Tener que ser o haber de ser» (*Zu-sein*) implica ciertamente la apertura de posibilidades como tareas que realizar, pero estas posibilidades no tienen menos carácter fáctico que la situación, no son posibilidades lógicas libremente flotantes, sino determinadas como estas concretas y *no* otras; pero en cuanto abierto a ellas y teniendo que decidir, es decir, realizándolas, es, en cierto modo, fundamento de sí mismo, fragua, por así decir, su propio ser. Este momento de poder-ser, que proyecta la existencia constantemente hacia posibilidades, justifica la idea, que Heidegger enfatiza, de ser fundamento de sí mismo en una especie de *auto*nomía ontológica[5]. Pero es

[5] «Estando entregado a ser *este determinado ente* —única forma como él puede existir como el ente que es— el Dasein es, *existiendo*, el fundamento

un ser-fundamento al que se está arrojado, radicalmente fáctico, que no se ha dado a sí mismo. Es una autonomía limitada. Estar arrojado en posibilidades significa que no se es dueño de éstas, que no surgen a partir de una libre proyección de un supuesto «sujeto» que pudiera determinarlas a voluntad. Por eso el Dasein es un fundamento infundado, que no puede fundar su propia forma de ser, sino que, usando la expresión de Heidegger, está «entregado» (*überantwotet*) a ella, *la es en la forma de tener que asumirla*. Por eso el concepto que mejor expresa esta condición de proyecto arrojado es el de *finitud*, que mienta la limitación constitutiva de la existencia, su negatividad, el esencial *no* poder sobre el que reposa un ente que es justamente poder-ser[6]. Por eso el Dasein nunca puede tener una comprensión última de sí mismo y de su mundo, porque nunca puede desprenderse de la facticidad de su estar arrojado, que lleva consigo una opacidad constitutiva. Este no poder sacar de sí mismo el sentido del mundo al que está arrojado —que es lo que indica, en último término, la idea central de ser-en-el-mundo— es lo que separa el lugar del Dasein del papel del sujeto en la metafísica moderna.

1.2. Si del lugar estructural del Dasein en el retroceso trascendental pasamos al modo como este es entendido en sus caracteres fundamentales, registramos igualmente notorias diferencias.

A) En primer lugar, las que se derivan de la determinación del Dasein como ser-en-el-mundo, idea que conduce todo el análisis de *Ser y tiempo*. Heidegger toma esta calificación justamente para oponerla a la idea moderna de sujeto, derivada de Descartes, es decir, una *res cogitans* encerrada con su *cogitata*, sus representaciones, en el ámbito de la conciencia que está separado del mundo «real». Esta idea de un «mero sujeto sin mundo» (SZ, 116) es lo que resulta taxativamente excluido por la forma de ser del Dasein, tal como lo prueban los análisis de los parágrafos 15-18 sobre la mundanidad y los entes intramundanos. La argumentación heideggeriana se deja reconstruir con relativa sencillez. Si partimos del «sujeto» como el yo consciente de sus representaciones, ámbito de la certeza absoluta, que es el resultado de la duda universal, el

de su poder ser» (...) «¿Y cómo es el Dasein este fundamento arrojado? Únicamente proyectándose en posibilidades en las que está arrojado» (SZ, 284).

[6] «Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el Dasein queda constantemente por detrás de sus posibilidades. Nunca existe *antes* de su fundamento, sino siempre solo *desde y como él*. Ser fundamento significa, por consiguiente, no ser *nunca* dueño del ser más propio. Este '*no*' pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado» (*ibidem*).

problema que se presenta inevitablemente no es si hay un mundo, pues las representaciones o contenidos de conciencia remiten a él, sino que ese mundo sea «real», es decir, independiente de las representaciones y, por tanto de la propia conciencia[7]. Surge entonces el célebre «problema del mundo exterior», caballo de batalla de toda la filosofía moderna. Ahora bien, el supuesto de este problema es claramente la contraposición previa de dos «realidades», el sujeto con las representaciones que están «en él» y el mundo exterior a ese ámbito subjetivo. La distinción entre «lo en mí» y lo «fuera de mí» es su expresión más clara. Esa contraposición a priori, señala Heidegger, ignora justamente la peculiaridad del «fenómeno del mundo» (SZ, 203). Como ha mostrado el análisis fenomenológico del trato cotidiano con los entes intramundanos (§ 15-16), las cosas que nos rodean no podrían comparecer, en el uso que de ellas hacemos o en la simple percepción, si no es sobre el fondo de un horizonte de significatividad gracias al cual aparecen como siendo lo que son. Ese horizonte global es justamente el mundo y forma constitutivamente parte del ente que somos, de forma que nunca podríamos sorprendernos a nosotros mismos sin esa intrínseca referencia al mundo. El mundo así entendido no puede ser un mundo fantástico o imaginario, porque no puede ser objeto de duda; por el contrario toda duda lo supone: sólo puedo poner algo en duda sobre la base de su aparecer en el horizonte del mundo. La realidad o irrealidad posible sólo puede afectar a lo que se da *en* el mundo pero no al mundo mismo; poner en duda la «realidad» del mundo sería tanto, si queremos expresarlo en el lenguaje del idealismo filosófico, como poner en duda la realidad de la misma conciencia que se interroga por el mundo, justamente lo que el idealismo excluye. Heidegger puede por eso decir que «la cuestión de si en general hay un mundo y si su ser puede ser probado es, en cuanto cuestión que el Dasein como ser-en-el-mundo plantea —¿y quién si no podría plantearla?— una cuestión sin sentido» (SZ, 202).

Un sinsentido que se aprecia con más claridad cuando se repara en que el sentido de «realidad» que se aplica a la pregunta por la existencia del mundo proviene de una interpretación del tipo de ser de los entes intramundanos. «Mundo» es tomado, cuando se

[7] De ahí que la expresión heideggeriana «sujeto sin mundo» sea equívoca, pues el carácter representativo de las ideas siempre suponen un mundo al que se refieren y en ese sentido el sujeto tiene un mundo, que puede ser puramente fantástico e irreal en la medida en que las ideas no tengan un referente realmente existente.

plantea esta cuestión, como el conjunto o totalidad de las cosas y, por tanto, su tipo de ser es el mismo que se les atribuye a ellas: su subsistencia, su estar-ahí (*Vorhandenheit*) (SZ, 201). Ahora bien, esta consideración de las cosas es una interpretación a partir de su aparecer en el trato cotidiano como útiles a la mano (*Zuhandenheit*) que las despoja de todos los caracteres inmediatamente ligados a su utilidad, es decir, a su carácter de correlatos de un comportamiento del Dasein que los utiliza. Si nos quedamos en el aparecer de la cosa, un martillo, por ejemplo, en este trato con él, preguntarse si el martillo es real mientras lo uso para clavar un clavo es un absurdo: ¿qué significaría aquí su realidad sino que está siendo justamente lo que es como correlato del acto de martillar? Como tal «cosa para martillar» el martillo es perfectamente real. ¿Qué más podemos querer? ¿A qué apunta entonces la pregunta *filosófica* por la realidad del martillo? Sin duda a su «ser en sí», a su independencia ontológica respecto de la conciencia y sus representaciones: «la interpretación ontológica se orienta por el ser de los entes intramundanos, en la que lo inmediatamente a la mano se pasa por alto y el ente es concebido primero como un conjunto de cosas (*res*) que están ahí. El ser cobra el sentido de *realidad*. La substancialidad se convierte en la determinación fundamental del ser» (SZ, 201). Real es entonces lo que es en sí, lo que existe como existen las cosas, estando ahí, con independencia de que nos las representemos. El sentido primario de ser es ese estar puramente ahí (*Vorhandenheit*), con arreglo al cual se entiende toda posible forma de ser. Pero frente a esta primacía, el análisis existencial permite, si seguimos a Heidegger, mostrar que: 1) el ser como realidad es igualmente una interpretación, en el sentido de ser el correlato de un modo de estar en el mundo del Dasein, la posición o el comportamiento teorético: es a la mirada teórico-contemplativa a la que le aparece la pura «realidad»; 2) que es la primacía implícita y tradicional del ser como «realidad» la que produce, al aplicarla retrospectivamente al uso de útiles, el sinsentido que revela la pregunta por la realidad del martillo; 3) que las pruebas de la existencia del mundo exterior son superfluas porque, en primer lugar, el Dasein existe ya de entrada en lo que ellas quieren probar, el mundo y, después, porque vuelven hacia el mundo un concepto de realidad que, proveniente de la sustancialidad de los entes intramundanos, no puede ser apropiado para el modo de ser de aquello que es justamente la condición de que puedan aparecer así, como «reales»; 4) que, por tanto, como enseguida veremos, el Dasein no se deja entender con la idea de realidad, sustancialidad o *Vorhandenheit*, que es la que late en la idea de sujeto.

B) En segundo lugar, respecto del momento propiamente «subjetivo» de su forma de ser, su ser siempre un «yo» o un «sí mismo» —lo que Heidegger llama, con un término intraducible, *Werheit* (ser un «quién», nunca un «qué»)—, encontramos no menos diferencias sustanciales.

A ellas llegamos si empezamos preguntándonos por el modo como se da o se presenta ese yo que siempre somos. Heidegger ha puesto siempre en guardia contra la precipitada tendencia a tomar la experiencia del yo, el hecho de que siempre tenemos conciencia de que soy yo quien realiza mis acciones, quien se mueve en el mundo, etc., como un dato que mostrara evidentemente no sólo la presencia de un yo de los actos, sino también en qué consiste ese *ser* yo. Que Heidegger proponga tomar ese dato del yo como una «indicación formal» (SZ, 116) busca justamente ejercer de manera metódica esa precaución y no tomar de entrada el yo como un entidad dada, que aunque no sea un objeto, pues justamente se trata del momento «subjetivo», es sin embargo entendida como un «algo» presente en la conciencia —un «polo», un substrato, un «foco». Ese «tomar como algo» lleva siempre consigo, a los ojos de Heidegger, la tendencia objetivante a predeterminar que lo así considerado tenga la forma de ser propia de las cosas, el «estar ahí», la subsistencia que, como ya sabemos, es el sentido tradicional primario de ser. Y eso es justamente lo que no se deduce del dato del yo.

Heidegger ha abordado desde sus inicios esta cuestión, que *Ser y tiempo* plantea con claridad, mediante una crítica de la reflexión como vía privilegiada del conocimiento de sí: «¿Es a priori obvio que el acceso al Dasein tenga que ser una simple percepción reflexiva del yo de los actos?» (SZ, 115). No podemos ahora desarrollar todas las razones que en la obra que precede a *Ser y tiempo* Heidegger expone para poner en duda esta vía reflexiva[8], bástenos con aducir la idea central, que podemos tomar de algo que dice el citado curso de 1927 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que la reflexión es «un modo de la *captación* de sí, no la manera en que primariamente se abre el sí mismo» (GA, 24, 226). Como Heidegger suele reservar el término abrir para las formas indirectas, no temáticas, de darse algo mientras que captación indica siempre la presentación objetiva de algo determinado, se comprende bien que la reflexión comporta siempre una objetivación, un convertir en objeto lo que en su manera primaria

[8] Me remito para ello a Rodríguez (1997), pp. 71-93 y a «La hermenéutica del sí mismo en Ser y tiempo» en Rodríguez (2004), pp. 61-82.

de presentarse no es objeto, por lo que sienta de antemano que el sí mismo ha de ser algo así como una región, ámbito o núcleo, que debería poder ser objetivamente captado o descrito. Justo así es como *primariamente* el sí mismo no se muestra; su modo de abrirse es anterior a la reflexión y no tiene ese carácter objetivo. Para entender esta insuficiencia de la reflexión importa ver con claridad la diferencia del terreno fenoménico sobre el que reflexión y análisis existencial operan. Este trata de tematizar la comprensión del ser implícita en el trato cotidiano con el mundo, es decir, con los entes y asuntos que nos ocupan habitualmente, insertos en sus tramas de sentido propias, y también, que es lo que nos interesa aquí, la autocomprensión que este trato con el mundo tácitamente destila. La cotidianidad es, pues, el ámbito de experiencia al que el análisis se atiene. La reflexión, vista desde este ángulo, supone más bien una abstracción, en el sentido de que separa la vivencia actual sobre la que recae la mirada reflexiva del contexto significativo vital del que forma parte -de eso que podemos llamar el tejido de la cotidianidad. La concentración en la percepción inmanente de los componentes de la vivencia actual, perfectamente legítima, alumbra una realidad distinta de la que comparece en esa trama significativa. En la vida cotidiana no hay algo como ese «percibir el tintero en mi mesa», típico del análisis filosófico-reflexivo, sino que esa percepción es un corte en la experiencia cotidiana de mi habitación de trabajo. En la cotidianidad no «nos ponemos a percibir», sino que tratamos sencillamente con las cosas y es en este trato donde se encuentra la noticia primaria de eso que en la reflexión aparece como «la percepción del tintero».

Pues bien, esa diferencia es la que actúa de manera neta sobre el acceso al yo o sí mismo, el posible «sujeto»: hay una clara disimetría entre el yo de los actos, que aparece en la reflexión, y el quién de la existencia. El primero es el yo que *se sabe* a sí mismo presente en que cada acto, es el yo que sabe, que se da cuenta de lo que es; la relación fundamental que tiene consigo mismo y sus actos es la de saberse. Por eso puede decir Heidegger, en referencia a Kant, que «la subjetividad del sujeto es sinónimo de autoconciencia» (GA 24, 216). El yo o «sujeto» de la existencia, por el contrario, no comparece mediante una percepción reflexiva, sino mediante una *transparencia* (*Durchsichtigkeit*)[9] que es una visión

[9] «Escogemos este término para designar un "autoconocimiento" bien entendido, es decir, para indicar que no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un sí mismo puntual, sino de una forma de posesión com-

(*Sicht*) indirecta, no objetiva, de sí mismo que se da *a través* de las diversas formas de comportamiento del estar en el mundo. A esa transparencia se le podría llamar reflexión, señala Heidegger, en un sentido meramente óptico, muy diferente al temático-objetivo del acto reflexivo: «refractar sobre una cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse a partir del reflejo en algo» (Cfr. GA, 24, 226). Así es como primordialmente aparece el yo del existir cotidiano, reflejado a partir de los asuntos y cosas del mundo a los que está volcado:

> «El Dasein *se encuentra* primaria y y continuamente *en las cosas* porque, ocupándose de ellas, apremiado por ellas, descansa siempre de alguna manera en ellas. Cada uno es aquello de lo que se ocupa y preocupa» (...) «No necesita observarse a sí mismo y espiar el yo para tener el Sí mismo, sino que en el inmediato y apasionado estar entregado al mundo se refleja el sí mismo propio a partir de las cosas» (GA 24, 227).

El reflejo a partir de la ocupación con las cosas en el mundo nos permite entender por qué Heidegger en célebres páginas de *Ser y tiempo* (SZ, § 27) atribuye al «uno», al «se» impersonal, ser lo que primordialmente constituye el «sujeto» de la cotidianidad. Con ello no está haciéndose eco de una especie de visión sociológica de la vida humana en la sociedad de masas, sino que quiere destacar el modo como primariamente el Dasein se encuentra consigo mismo. Existiendo en un mundo que siempre es compartido (*Mitwelt*), del que siempre forman parte los otros, el absorberse en las tareas del mundo comporta siempre un momento de comunidad, de ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*); los otros forman siempre parte de la ocupación con las cosas del mundo, que son siempre tareas compartidas. Este ser unos-con-otros en el que siempre nos encontramos determina que «los otros» no sean los que están ahí fuera de mí, sino que «los otros son más bien aquellos de los que por lo general uno mismo no se distingue» (SZ, 118). El reflejo que los comportamientos en un mundo compartido dejan de nosotros mismos no es el de un yo propio y personal, sino el de un «uno» común, anónimo, impersonal. Es este «uno» el que habitualmente aparece en la vida cotidiana cuando digo yo, un yo como cualquier otro, reflejo de las mismas cosas de las que también se ocupan los otros: «Inmediatamente yo no 'soy' 'yo', en el sentido del propio sí mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde éste y

---

prensora de la plena apertura del ser-en-el-mundo, *a través* de sus momentos estructurales esenciales» (SZ, 146).

como éste me estoy inmediatamente 'dado' a mí mismo» (SZ, 129). El «uno mismo» es, pues, el modo de ser que toma en la existencia habitual la referencia a sí mismo.

¿Cómo hay que entender ontológicamente este «uno mismo»? ¿Cuál es su tipo de ser? ¿Es un sujeto? Una vez más el problema lo ofrece la primacía de la ontología del «estar ahí», que substancializa o reifica por anticipado toda forma de ser. Si nos dejamos llevar por esta tendencia, el uno solo puede ser un sujeto, es decir, un núcleo o un centro del que brotan o irradian las acciones o bien una propiedad de ese sujeto, un rasgo característico suyo. Pensarlo como un sujeto colectivo no comporta ninguna diferencia ontológica, tan sólo piensa lo mismo elevándolo por encima de los individuos concretos. Pero así no entendemos lo que es el uno: «el uno es un existencial y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*» (SZ, 129). Que el uno sea un existencial significa que es un cómo, un modo de realización del poder-ser arrojado que es la existencia. El Dasein se pone en juego ejerciendo sus posibilidades de ser, bien en el modo del uno, en la inercia del hacer lo que «se hace», o en la forma de asumir propiamente yo mismo lo que hago: se es *uno mismo* o se es *propiamente yo mismo* (*Selbst*). El uno y el sí mismo son entonces momentos de la existencia que suponen el Dasein como ser-en-el-mundo, modalizaciones del haber de ser ocupándo*se* de los asuntos del mundo. La categoría de sujeto no puede, pues, serles aplicable porque «toda idea de sujeto (...) comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (hypokeímenon)» (SZ, 46), es decir, obliga a entender el uno como algo subyacente o subsistente del que emergen las acciones.

Al tratar del sí mismo propio, que se abre a partir de la resolución (*Entschlossenheit*) como una modificación o transformación de la existencia a partir del uno (cfr. SZ, 130), Heidegger especifica en el § 64 de *Ser y tiempo* la peculiaridad ontológica del sí mismo (*Selbst*) de la existencia en clara oposición a la concepción cósico-sustancial de los entes: «el concepto ontológico del sujeto *no* caracteriza la *mismidad (Selbstheit) del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad (Selbigkeit) y permanencia de algo que ya está siempre ahí*» (SZ, 320). La distinción entre mismidad (o *ipseidad*, como suele decir Ricoeur) de la existencia e identidad de las cosas trata de dar fijeza categorial a la forma diferente de la identidad consigo mismo que tiene una cosa y que tiene la existencia. La identidad que suponemos en las cosas, basada en la permanencia de un núcleo estable que subyace a la diversidad de sus estados, no puede trasladarse a un ser que, como el Dasein, es constitutivamen-

te poder-ser. Su estabilidad o permanencia no puede ser debida a un sujeto o soporte invariable en los comportamientos, sino a un modo de ser, es decir, a la asunción de una posibilidad —una actitud— que atraviesa la diversidad de las conductas posibles dotándolas de constancia y coherencia, pero que, en cuanto posibilidad, está siempre amenazada de *poder* caer en la posibilidad opuesta del uno. Eso es lo que Heidegger atribuye a la resolución, el acto por el que la existencia se asume a sí misma y se sustrae a la inercia del uno. Por ello el «ser yo mismo» (*Selbst*) que emerge en la resolución no es «el fundamento constantemente presente del cuidado (*ständig vorhandene Grund der Sorge*)», sino que su constancia o estabilidad (*Selbstständigkeit*), su independencia ontológica, proviene de esa posibilidad de apropiación de sí misma que la existencia lleva a cabo. Ella es lo que aclara, señala Heidegger, la «supuesta permanencia del sujeto» (SZ, 322).

2. El abandono del sujeto en la hermenéutica de la historia del ser

2.1. La clave hermenéutica de la historia del ser

El famoso «giro» del pensamiento heideggeriano que registran sus escritos posteriores a la Segunda Guerra Mundial[10] tiene muy diversas lecturas, según el ángulo desde el que se enfoque. No cabe duda sin embargo de que el ángulo central, el motivo primario del giro, se encuentra en lo que siempre ha dominado el pensamiento heideggeriano, la cuestión de la alétheia, de la relación ser-aparecer, esto es, la indagación progresiva en la condición última del aparecer del ente, de la patencia de «lo que hay». Es el problema que el «segundo Heidegger» denomina «la verdad del ser», con las diversas implicaciones que esta expresión tiene[11]. Este enfoque

[10] Tal «giro» sabemos hoy que se produjo ya a principio de los años treinta, pero hay que tener en cuenta que entre 1929, su último año notoriamente productivo, con grandes textos como el *Kantbuch*, *De la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?*, y 1947, fecha de la publicación de la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger solo publicó *De la esencia de la verdad* (1943) y la *Doctrina de Platón sobre la verdad* (1942), que si bien respondían ya a la nueva forma de pensamiento, no tuvieron eco alguno, dado el contexto de guerra en que aparecieron.

[11] Para la comprensión del enfoque aléthico como determinante del giro véase el trabajo de Alberto Rosales contenido en este mismo volumen, que adopta el mencionado ángulo de visión, y las interpretaciones clásicas a las que hace referencia. También Grondin (1987)

aléthico es desde luego el primordial, pero resulta difícil de separar, incluso de distinguir, del motivo, no menos central, del papel que el sujeto juega en el hecho del aparecer, que pone en marcha una reflexión específica sobre él. Hay, pues, también un hilo conductor en torno a la idea de sujeto para interpretar el «giro» que da el «segundo Heidegger»: seguir las razones del alejamiento crítico de la metafísica de la subjetividad, en la medida en que el retroceso hacia ella deja de ser ya el camino que el pensamiento tiene necesariamente que transitar si quiere hacerse cargo del «milagro de todos los milagros: *que* el ente *es*»[12].

La clave que conduce esa nueva visión de la subjetividad, fuertemente crítica y alejada de la impronta trascendental del retroceso hacia el Dasein a que antes aludía, es la idea de *historia del ser (Seinsgeschichte)*. Una idea que, si no se la conecta con la problemática aléthica del des-ocultamiento (*Unverborgenheit*), pierde toda su fuerza. En efecto, esta idea concentra ahora todo el pensamiento heideggeriano sobre el aparecer y podemos formularla acudiendo a un texto poco conocido, pero de gran claridad, el prólogo a la edición francesa de *¿Qué es metafísica?*: la cuestión básica de la metafísica «¿qué es el ente?» no es todavía la cuestión fundamental y, añade Heidegger,

> «sólo en ésta la cuestión del ser se convierte, a la vez y necesariamente, en la cuestión de la esencia de la verdad, es decir, de la des-velación (*Enthüllung*) como tal, des-velación sólo en base a la cual venimos a estar en general ante algo manifiesto (*ein Offenes*)» (GA, 14, 141).

Este hecho fundamental lleva consigo una paradoja constitutiva, que el segundo Heidegger ha explorado sin cesar y que consiste en que el hecho mismo de la aparición del ente «en cuanto tal y en total» —el tema de la metafísica— implica la no aparición, la retracción de la instancia que lo deja ser o aparecer y, por tanto, el propio hecho del desvelarse, del venir a la presencia a partir de ella, queda oculto[13].

La historia del ser es entonces el modo de pensar el acontecer histórico cuando el pensamiento trata de hacerse cargo del hecho del des-velamiento. Lo que se retrae en todo des-ocultamiento es

12 La expresión es del *Nachwort zu Was ist Metaphysik?*, GA, 9, 307

13 Para lo que sigue véase mi trabajo «Historia del ser y filosofía de la subjetividad», en Rodríguez (2010), del que reproduzco lo esencial de lo ya dicho allí, pp. 43-57.

pensado por Heidegger mediante la palabra «ser», de la que en 1967 dirá que es una «palabra que viene de muy antiguo, equívoca y hoy ya gastada»[14]. «Historia del ser significa envío (destino) del ser, en cuyos envíos tanto el enviar, como lo que envía se retraen en la notificación de sí mismo» («Zeit und Sein», en GA, 14, 13). La idea de una historia del ser es la invitación a pensar lo histórico no a partir de un proceso que transcurre, sino de este enviarse (*Sichzuschicken*) y sustraerse (*Sichentziehen*) del ser[15]. De ahí que el concepto histórico de época miente, desde este punto de vista, no un determinado corte en la sucesión de los hechos históricos, sino el aparecer de una figura del mundo a partir de la *epojé*, de la abstención o retraimiento del ser (GA, 5, 338).

Pero precisamente mediante su *epojé* el ser se da también, se ofrece. Es el momento positivo de la des-velación. Y se ofrece como el espacio de juego temporal (*Zeit-Spiel-Raum*) en cuyo interior el ente, las cosas, el mundo pueden aparecer con el aspecto determinado que tienen. Es en este segundo sentido —ser como ser *para* el ente— en el que puede decirse que el ser aparece, bien que indirectamente, *en* los entes. Pero el ser que así aparece lo hace, como se nos dice en *Identidad y Diferencia*, en una impronta destinal (*geschickliche Prägung*), es decir, como la forma o carácter impreso por un enviar que retrae su envío (GA, 11, 72). *Este ser el sello impreso a partir de un destinar que desaparece es el hilo conductor de toda la hermenéutica de las formas epocales de ser que Heidegger ha tematizado* (sustancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad de poder, etc.).

Este enfoque «ontohistórico», para utilizar la expresión de Xolocotzi, introduce en las interpretaciones heideggerianas del pasado de la metafísica una inequívoca perspectiva de totalidad sobre la época que se examina. Lo cual es el resultado lógico del carácter único y homogéneo de la clave interpretativa: la retracción (*Entzug*) del ser, que no puede ser tematizado por el pensar metafísico de cada época. El «olvido del ser», reflejo de esa retracción, determina el lugar y el sentido de cada filosofía. La posesión de esta clave otorga a la sucesión de las épocas una esencial continuidad: su acaecer acentúa progresivamente la desatención al ocultamiento originario, que se hunde cada vez más en el olvido. El olvido del ser permite entonces una visión unitaria de la sucesión interna de las épocas de la

14 Entrevista con *Der Spiegel* en Heidegger (1989), p. 72.

15 «El ser se envía a nosotros, pero de forma tal que a la vez se sustrae en su esencia. Esto es lo que dice el título "historia del ser"» (GA, 10, 95).

metafísica, que he llamado *lógica de la consumación*[16] y que, como a Nietzsche, otorga a Heidegger la posibilidad de realizar una especie de diagnóstico global de la tradición filosófica. A esta perspectiva de totalidad se une la que dicha clave proporciona en concreto para cada época determinada, que es vista a partir de la figura del ser que en ella comparece impresa. «Se trata, ante todo y siempre, de captar la esencia de una época a partir de la verdad del ser que en ella impera» (GA, 5, 75). No sólo el pensamiento filosófico, sino las formas de vida, las relaciones sociales, los movimientos políticos responden a la figura imperante del ser. Las interpretaciones heideggerianas de la modernidad y de la técnica no dejan lugar a dudas sobre esta esencial unidad de todos los fenómenos epocales.

2.2. **Radicalización de la crítica de la idea de sujeto**

El profundo análisis que Heidegger ha realizado, a partir de mediados de los años treinta, de la metafísica moderna de la subjetividad y que llena algunas de las páginas más deslumbrantes de su obra, obedece a este enfoque ontohistórico. No puedo dar aquí más que algunos trazos generales para introducir en la lectura de *Nietzsche II* (GA, 6.2), «Superación de la metafísica» (en GA, 7), «La época de la imagen del mundo» (en GA, 5) y «La constitución ontoteológica de la metafísica» (en GA, 11), mencionando solo los textos más importantes publicados en vida de Heidegger.

Lo que de entrada hay que destacar en esta interpretación es que el campo sobre el que opera, a pesar de la larga dedicación de Heidegger a Kant, es el pensamiento de Descartes. De un análisis del movimiento del pensar cartesiano es de donde surgen los rasgos básicos de lo que Heidegger ve como *el* sujeto moderno. El filosofar trascendental de Kant aparece como una genial culminación del camino cartesiano, pero no como quien abre la metafísica moderna, es decir, quien primariamente responde al «envío» del ser.

> «Subjetividad, objeto (*Gegenstand*) y reflexión se copertenecen. Solo si la reflexión es experimentada como tal, a saber, como la relación que lleva al ente, solo entonces el ser puede llegar a ser determinado como objetividad (*Gegenständlichkeit*). Pero experimentar la reflexión como esta relación supone que en general la relación con el ente *es* experimentada como repraesentatio: como poner delante (*vor-stellen*). Esto sin embargo solo llega a ser destinal (*geschicklich*) si la idea se ha convertido en *perceptio*. A esta conversión le subyace la conversión de la verdad como adecuación

[16] Rodríguez (2010), 51.

en verdad como certeza, en la que la adecuación sigue estando contenida» («Superación de la metafísica», GA, 7, 75)

Este texto contiene todos los elementos necesarios para apreciar las pinceladas básicas del desmontaje crítico de la subjetividad que Heidegger emprende. Podemos concentrarlos, a modo de guía, en cuatro puntos[17].

i) La necesidad de una justificación última del conocimiento y la verdad, el motor del pensamiento cartesiano, pone en marcha un movimiento de búsqueda de un «fundamento absoluto e incontrovertible de verdad» (*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*), por tanto, no de una causa o un principio ontológico, sino de una evidencia tal que contenga por sí misma una certeza inamovible. Esa constitutiva exigencia de certeza comporta dos consecuencias decisivas, que la hermenéutica heideggeriana acentúa siempre, a) la primacía de la certeza sobre la verdad, del aseguramiento del conocer sobre la verdad posible de lo conocido; b) el que tal certeza sólo puede ser alcanzada en una reflexión del conocimiento sobre sí mismo, lo que aboca, de manera natural, a la conciencia como campo último de experiencia y al saber de sí como el único conocimiento indubitable.

ii) El campo de la conciencia que ahora se abre es determinado por Heidegger a través de la decisiva palabra *representación* (*Vorstellung*), término fundamental del pensamiento en lengua alemana desde Kant. El juego de implicaciones mutuas entre momentos de la conciencia que ella indica es lo que hace emerger la subjetividad en el sentido plenamente moderno del término. «Representar significa aquí: poner desde sí algo ante sí y lo así puesto asegurarlo como tal» (GA, 5, 108). Instalado en la reflexión sobre sus propios pensamientos, al yo le aparecen las ideas como aquello de que el pensamiento se sirve para traer ante sí lo representado, para someterlo a su inspección. Que ese traer ante sí sea llamado a veces por Descartes *perceptio*, señala Heidegger (GA 6.2, 151), pone justamente de relieve que representar no es la inocente copia o imagen de algo o un simple «contenido de conciencia», sino un entrar en posesión, un apoderarse de algo que lo pone a disposición. El aseguramiento implícito en el representar no es meramente epistémico, no es un mero tener por verdadero; lo decisivo es que la certeza epistémica abre un poder de dominio sobre lo asegurado,

[17] Tomo lo esencial de estas caracterizaciones de mi trabajo «Hermenéutica y metafísica. La cuestión del sujeto» (2003). Ver también Rodríguez (2010).

un disponer de ello y un saber manejarse con ello, que es su sentido último. Es este movimiento interno del representar lo que le permite a Heidegger decir, en su célebre interpretación de Nietzsche, que la voluntad de poder es la culminación de la subjetividad moderna.

iii) La *condición de «sujeto»*, esa que adquiere el yo consciente del hombre, es un papel determinado por la estructura de la representación. «Sujeto» es el «ante quien» es colocado lo representado, que no comparece objetivamente, sino que como co-representado escapa a toda representación. Ese estar co-representado del yo y de su acción representativa (el traer ante sí), precisamente porque el yo no puede ser objetivado, implica que el yo subyace a *toda* representación, que no es un elemento que pueda ocasionalmente entrar en la representación al modo de uno de sus objetos posibles. El yo representador es, así, *sujeto* porque asume, a su manera, el papel de *subiectum* (*substantia, hypokeimenon*), en el doble sentido de sustentar y mantener las representaciones y de ser el foco al que remiten todas ellas, dado que lo en ellas representado no es otra cosa que *ob-iectum*, objeto, lo que está puesto delante de él. Este papel fundamental del sujeto en la representación es lo que permite la restricción moderna de la idea de sujeto al ser consciente del hombre, mientras que antes de la modernidad las piedras, los animales y las plantas no eran menos sujetos que el ser humano (Cfr. GA 62.2, 142).

iv) La condición de sujeto determina el *ser* del sujeto, que sólo puede ser leído a partir de su inserción en la malla, en el engranaje, de la representación: «ser sujeto es ahora la caracterización del hombre en cuanto ser pensante-representador» (GA, 5, 109). La subjetividad del hombre le viene, como hemos visto, de su papel en la representación. Su *ser sujeto* no es algo que él traiga a la representación sino algo que recibe de ésta; sólo a partir de ella se entiende la específica comprensión del hombre como sujeto que domina en la modernidad. El «yo soy» (ego existo) no sigue como consecuencia (*ergo*) al «yo represento» (cogito) sino que el representar me constituye en mi ser representador, que circunscribe por entero lo que soy. El yo del hombre, precisamente en su carácter de *subiectum*, no es un absoluto independiente, es *un* momento de una constelación, que Heidegger denomina «posición metafísica fundamental» (*metaphysische Grundstellung*) y que es lo que confiere su figura determinada a una «época del ser» (Cfr. GA, 5, 104, GA 6.2, 137). Por eso la subjetividad no puede ser entendida de manera meramente antropológica, como si consistiera en un conjunto de rasgos del ser humano, que pudiéramos extraer inspeccionando su constitución psico-bilológico-espiritual, sino como un ingrediente de una constelación metafísica,

que hace de la subjetividad un momento solidariamente integrado en una estructura de copertenencia entre sus elementos.

> «Aquello a lo que se retrotrae todo como fundamento inquebrantable es *la esencia plena de la representación misma* en cuanto que desde ella se determinan la esencia del ser y de la verdad, pero también la esencia del hombre como aquel que representa y el modo en que sirve de medida» (GA 6.2, 162).

Verdad como certeza, ser como objetividad[18], hombre como sujeto representador que trae ante sí el ente, convertido ya en objeto, forman un ensamblaje preciso cuyo acontecer histórico da forma a eso que llamamos «modernidad». Que la subjetividad adquiera, a partir de ella, la incondicionada capacidad de objetivar todo, que todo lo que es aparezca como objeto, que el fondo constituyente de la subjetividad sea cada vez más voluntad de poder, no es algo que el hombre haya decidido por sí mismo en un momento dado, sino algo que le ha sido más bien asignado a partir del modo como se ha encontrado instalado en el mundo. Esa instalación es lo que Heidegger piensa bajo la idea de «envío (destino) del ser», un envío que instituye la posición metafísica fundamental que da cara a una época. Inserta en ella, la subjetividad no es una opción, es un destino. El hombre no puede no ser sujeto, aunque la reflexión ontohistórica, en la medida en que revela la determinación *devenida*, histórica, del hombre como sujeto, abre la posibilidad de pensar su esencia más allá de la subjetividad. Es lo que planteaba la *Carta sobre el humanismo*: pensar la humanidad del hombre no a partir de su condición histórica de sujeto dominador del ente, sino a partir de la ex-sistencia como exposición al ser («el humanismo que piensa al hombre desde la cercanía del ser», GA, 9, 342).

El resultado de esta hermenéutica de la subjetividad[19], realizada a partir de la historia del ser, es que la idea misma de sujeto, que constituye el concepto más potente con el que la filosofía ha pensado la realidad humana, es abandonado y entregado sin residuo a la

[18] «En adelante, la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es concebido, por y para el sujeto, como lo arrojado y mantenido frente a él» (GA, 6.2, 129).

[19] La hermenéutica heideggeriana de la modernidad que, en su conjunción con Nietzsche, ha dominado largamente la comprensión de la filosofía moderna en la segunda mitad del siglo XX, ha dado lugar a numerosas críticas, que disienten en puntos fundamentales de ella. Las más decisivas son las de Blumenberg (1966), Henrich (1982), Renaut (1993). Un libro que contiene un abanico de ellas es Ebeling (1976).

metafísica moderna, como una pieza de su engranaje que no puede rendir ya nuevas posibilidades de pensar la posición del hombre en el ser. El intento de *Ser y tiempo* de retomar el camino hacia un sujeto «bien entendido» y abrir con ello la posibilidad de pensar el Dasein de forma no «subjetivista», no moderna, resulta claramente descartado. Vista desde la historia del ser es una pretensión ingenua, que no ha comprendido aún que no hay subjetividad fuera del ámbito de la representación. Una subjetividad no representativa, no dominadora del ente, no es subjetividad. Pensar el ser humano de otra manera que como sujeto es, a los ojos de Heidegger, una tarea necesaria, pero puramente tentativa, que carece aún del suelo en el que pudiera asentarse y que solo puede provenir de un cambio en la historia del ser.

3. Referencias

BLUMENBERG, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt.

EBELING, H. (1976), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt.

HENRICH, D. (1982), «Die Grundstruktur der modernen Philosophie», en *Selbstverhältnisse*, Stuttgart.

HEIDEGGER, M. (1989), *Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos.

HERRMANN, W.F.v. (1976), *Subjekt und Dasein*, Frankfurt.

HUSSERL, E. (1941), «Phänomenologie und Antropologie», *Philosophy and Phenomenological Research II*, 1941.

GRONDIN, J. (1987): *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris, PUF.

RENAUT, A. (1993), *La era del individuo*, Barcelona, Destino.

RODRÍGUEZ, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos.

— (2003), «Hermenéutica y metafísica. La cuestión del sujeto», en: J. GONZÁLEZ/E. TRÍAS, *Cuestiones metafísicas, EIAF, Madrid, Trotta.*

— (2004), *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis.

— (2006), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Sintesis.

— (2010), *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta.

Heidegger acerca del razonamiento práctico: moralidad y agencia

STEVEN CROWELL
Rice University. Houston, Texas, USA

1.. AGENCIA Y RAZONAMIENTO PRÁCTICO

«Aún estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de una manera suficientemente decisiva. Solo concebimos la acción como la producción de un efecto» (GA 9, 313). Acerca de la acción, de la *praxis,* Aristóteles señaló que es algo «que es en sí mismo su fin» y por eso no puede ser entendida como una causa que conduce a algo[1]. Por supuesto, la acción sí conduce a cosas, pero eso no agota su significado. Puede resultar difícil encontrar una manera de hablar acerca de ese significado sin caer en el lenguaje del causar y el producir, pero si no lo hacemos nos perderemos la contribución de Heidegger a la elucidación filosófica de la razón práctica. Porque esta contribución no consiste en explicar qué hace que una acción sea racional, qué significa actuar conforme a la razón; más bien trata de clarificar fenomenológicamente en qué consiste ser un *agente.* Por esta razón, si queremos determinar dónde encaja la moralidad en la ontología de Heidegger, debemos atender no solo a la cualidad del carácter (la virtud), o a la máxima de los actos (el deber), sino a la naturaleza de la agencia.

El concepto de razón práctica tiene su raíz en el concepto aristotélico de *phrónesis.* En contraste con ese tipo de razón —*epistéme, theoría*— que tiene que ver con lo que «no es capaz de ser de otra manera» (como en las matemáticas o en la metafísica), la *phrónesis*

[1] ARISTÓTELES, «Nichomachean Ethics», en *The Basic Works of Aristotle*, ed. MCKEON, R. (New York: Random House, 1941), 1026. En lo que sigue será citado en el texto como *NE*, de acuerdo con la paginación de la edición Bakker del texto griego de Aristóteles —por ejemplo, aquí (*NE* 1140b).

concierne a lo que es «capaz de ser de otra manera» —sobre todo, a los asuntos humanos, éticos y políticos (*NE* 1139b, 1140b). Aunque esta manera de distinguir entre la razón práctica y la teórica tiene cierto uso, está sin embargo demasiado ligada a los detalles de la metafísica de Aristóteles como para ser de alguna ayuda en la lectura de Heidegger[2]. Pero Aristóteles ofrece otra manera más sobresaliente de distinguir entre ambos tipos de razón. El razonamiento práctico, la deliberación, tiende a alcanzar una decisión acerca de qué hacer; propone una cadena de inferencias que cesa cuando quien razona «ha traído el principio motor de vuelta hacia sí mismo y hacia la parte normativa de sí mismo» (*NE* 1113a), por lo cual ese que razona se convierte en una causa, esto es, en un *agente.* En el tipo de pensamiento causal que Heidegger criticó más arriba, la acción (es decir, el acto) es identificada como la causa que conduce a algún efecto; para Aristóteles, en contraste, es el *agente* quien es la causa en la medida en que él conduce a la acción. Heidegger recoge esta distinción con su pretensión de que «la esencia de la acción» no es la causalidad sino el «cumplimiento» (*Vollbringen*) (GA 9, 313). ¿En qué consiste entonces la relación entre la razón práctica y el cumplimiento de la acción?

La *phrónesis* es la virtud o excelencia del razonamiento práctico; es aquello que cumplimenta la *práxis*. Pero ¿qué es lo que hace a la razón práctica en sí misma posible, tal que a través de ella haya agencia y no meramente causalidad? Para Aristóteles esta pregunta sería absurda —somos, sencillamente, animales racionales— pero Heidegger trata de responderla. Antes de ser *animal rationale*, el Dasein es cuidado (*Sorge*); en consecuencia, Heidegger no puede tomar la racionalidad como garantizada, sino que tiene que demostrar su origen en «ese ser en cuyo ser ese mismo ser es un *problema* para él»[3]. Según Heidegger, las raíces de la agencia no residen en la *phrónesis,* sino en aquello que hace posible la *phrónesis,* a saber, la *Gewissen* (conciencia moral): la «conciencia» como la «llamada del cuidado» (*SZ,* 274).

Hablar de las condiciones de posibilidad de la *phrónesis* supone encuadrar la discusión en términos kantianos, y en el asunto de la razón práctica, como en todos los demás, el Heidegger de *Sein*

[2] Para la discusión del propio Heidegger acerca de esta distinción véase HEIDEGGER, M., *Platon: Sophistes,* Gesamtausgabe Bd. 19, ed. Ingeborg Schüßler (Frankfurt: Klostermann, 1992), 21-60.

[3] HEIDEGGER, *Sein und Zeit.* En lo que sigue será citado en el texto como *SZ*, con la paginación alemana de la edición de Niemeyer —p.ej. *(SZ* 12).

und Zeit procura recuperar ambas perspectivas, la del pensamiento aristotélico y la del pensamiento kantiano, por medio de la fenomenología[4]. Aunque Kant también concibe la agencia como un tipo de causalidad, su comprensión de la razón práctica incrementa la de Aristóteles en una manera que será decisiva para el acercamiento de Heidegger a la moralidad. Para Kant, «la voluntad en sí misma» *es* «razón práctica en sí misma» (Kant, *Metafísica de las costumbres* 16). La voluntad (*Wille*), en este sentido, es una noción normativa: no es la elección en sí misma, sino su *estándar,* v.g., aquello que la razón requiere en una situación dada. Si mi fin solo puede ser realizado llevando a cabo ciertas series de acciones racionalmente determinadas, el llevar a cabo esas acciones es mi voluntad (*Wille*). Pero puede que yo no las lleve a cabo; puede que razone impropiamente acerca de lo que es requerido, o puedo estar inclinado a no hacer lo que sé que tengo que hacer, lo que yo (supuestamente) deseo. Estos son asuntos del arbitrio (*Willkür),* de la elección que realmente inicia algunas series de acciones.

El acercamiento de Kant a la moralidad se focaliza en gran parte en la voluntad (*Wille)*; Heidegger, en contraste, no *tiene* un concepto *normativo* de la razón práctica. La voluntad (*Wille*) es siempre solo arbitrio (*Willkür)*. La elección de lo que debo hacer no está fundada en la razón de manera normativa. «Acerca de ¿qué hay que decidir? *Solo* la resolución misma puede dar la respuesta» (*SZ,* 298). Puedo tomar resoluciones sobre algo por una razón, pero la fuerza normativa de esta razón no deriva de su estatuto *como una razón.* Por lo tanto, la reflexión de Heidegger acerca de la moralidad no puede estar basada, al estilo kantiano, en el carácter de ley de la razón. Porque la agencia no es la causa de algún efecto sino el cumplimiento de la acción, el concepto de ley está fuera de lugar. Sin embargo, la determinación de la moralidad que surge de la fenomenología de la agencia de Heidegger, está íntimamente alineada con su comprensión «ontológica» de la razón práctica. Como argumentaré, ser un agente significa contar con fundamentos fácticos como razones normativas, y dado que el Dasein es ser-con (*Mitsein),* la agencia también implica la obligación incondicional —es decir, moral— de ser *explicable* para otros. Un agente heideggeriano es, por tanto, alguien para quien la razón práctica, como *dar*-razones, es una obligación moral.

[4] Pueden hallarse argumentos a favor de esta afirmación en CROWELL, S.G., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 2001).

Un leitmotiv de mi argumento surge de mi insatisfacción hacia una interpretación muy extendida de la analítica del Dasein de Heidegger. Desde la publicación de las lecciones de Heidegger de la década de 1920, se ha convertido en un lugar común ver *Sein und Zeit* como una reelaboración existencialista de la filosofía práctica de Aristóteles[5]. La afirmación de Gadamer según la cual Heidegger identificó *phrónesis* y conciencia moral *(Gewissen)*[6], parece autorizar una lectura conforme a la cual la sección I proporciona una fenomenología de la *poiesis* (hacer) y de la *praxis* (actuar, hacer), mientras que la sección II expone la *praxis* en su modo auténtico, es decir, la *phrónesis.* Pero aunque es efectivamente verdadero que la Ética a Nicómaco de Aristóteles es central para el pensamiento de Heidegger, esta manera de interpretar *Sein und Zeit* es gravemente engañosa. Puesto que no muestra cómo la relación sistemática entre la sección I y la sección II está dominada por la apropiación heideggeriana de Kant. La sección I abarca una ontologización de las perspectivas aristotélicas, pero en sí misma ya incluye a la *phrónesis.* La sección II es solo una explicación incidental del *phrónimos;* esencialmente es una ontologización de las perspectivas kantianas que no puede ser hallada en Aristóteles. Más que igualar conciencia moral *(Gewissen)* y *phrónesis,* la sección II demuestra que la primera es la *base* para la segunda[7]. La

[5] Volpi, F., «In Whose Name? Heidegger and "Practical Philosophy"» *European Journal of Political Theory* (DOI: 10.1177/1474885107070828), 40, lo llama una «ontologización de la praxis». Véase también Franco Volpi, «Dasein comme *praxis*: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote,» en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, ed. Volpi, F. et al. (Dordrecht: Kluwer, 1988), 1-42; Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time (Los Angeles: University of California Press, 1993); Vigo, A., «Phrónesis aristotélica y Verstehen heideggeriano», en *Arqueología y Aleteiología y otros estudios heideggerianos* (Editorial Biblos: Buenos Aires, 2008), 213-230.

[6] Gadamer, H.-G., «Martin Heidegger and Marburg Theology,» en *Philosophical Hermeneutics*, ed. y tr. Linge, D.E. (Los Angeles: University of California Pres, 1976), 201. En Heidegger, *Platon: Sophistes*, 56, leemos: «Aber es ist doch aus dem Zusammenhang deutlich... daß Aristoteles hier auf das *Phänomen des Gewissens* gestoßen ist. Die *phronesis* is nichts anderes als das in Bewegung gesetzte *Gewissen*, das eine Handlung durchsichtig macht». En cualquier caso, debe señalarse que aquí Heidegger no identifica completamente *phrónesis* con *Gewissen*, sino con «das in Bewegung gesetzte Gewissen». Más abajo, en la sección 4, discutiré que esta distinción es decisiva para entender el rol de la conciencia moral (*Gewissen*) en *Sein und Zeit.*

[7] Por tanto mi interpretación coincide con y parte significativamente de la lectura de la relación entre las secciones I y II a cargo de Dreyfus, H. en su

phrónesis es una virtud intelectual de la *praxis;* la conciencia moral (*Gewissen),* en contraste, pertenece a una situación existencial en la que ni la deliberación ni la *praxis* son posibles. Es por eso que Heidegger puede decir que «la posibilidad existencial de "ser" *bueno»* —es decir, de actuar como actúa el *phrónimos*— pude «subsistir» solamente dentro de «una esencial falta de conciencia» (*SZ*, 288).

Entender lo que esto significa es estar en situación de evaluar el lugar de la moralidad en *Sein und Zeit*. En consecuencia, el siguiente apartado de este artículo enseñará cómo la sección I incorpora un análisis de la *praxis*, un segundo apartado construirá la explicación heideggeriana de la deliberación junto con su virtud, la *phrónesis*, y un apartado final enseñará cómo la conciencia moral (*Gewissen)* ofrece la condición de posibilidad para una acción consciente (*minded*) al tiempo que trae consigo el dar razones como una obligación moral.

2. El copiar «mecánico» y la conciencia (mindedness) de la acción

En *Sein und Zeit* Heidegger rompe con la comprensión intelectualista y cartesiana del «sujeto», de acuerdo con la cual la inteligibilidad de la acción es una función del *pensamiento* —de la reflexión, la planificación y la representación para uno mismo. Por eso Hubert Dreyfus describió con aprobación una vez «las habilidades cotidianas de copiar» del Dasein como «mecánicas»

«What Could be More Intelligible than Everyday Intelligibility? Reinterpreting Division I of *Being and Time* in Light of Division II,» *Bulletin of Science, Technology & Society* 24/3 (2004), 265-274. Dreyfus coincide con Kisiel acerca de que «la sección I está elaborada sobre la téchne (habilidad cotidiana) y la sección II sobre la *phrónesis* (sabiduría práctica)» (p. 266), pero él también sostiene que el kierkegaardismo de la sección II le permite a Heidegger reconocer un fenómeno desconocido para los griegos, a saber, la «creación» o «la revelación de un nuevo mundo» (p. 272). Pero aunque es verdadero que la sección II da cuenta de un aspecto de la existencia (*Existenz)* que no encuentra su expresión en el vocabulario filosófico de los griegos, este aspecto no es entendido propiamente como un nuevo nivel de *habilidad*. Como debo argumentar más abajo, el juicio de Kisiel (parcialmente ratificado por Dreyfus) de que «Heidegger, en su explicación del Dasein determinada en la sección II, está desarrollando la fenomenología aristotélica de la sabiduría práctica» (p. 269) no puede ser correcto, en tanto que ese desarrollo ya está esencialmente realizado en la sección I. Pero Dreyfus acierta al ver que la sección II analiza «lo que se requiere para hacer posible lo virtuoso del phrónimos heideggeriano» (p. 271). El quid de nuestro desacuerdo se halla en el hecho de que la lectura de Dreyfus fracasa en apreciar el rol que *Kant* juega en la sección II.

(Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time», Division I, 3)*. En un debate con Dreyfus, John McDowell arguyó que incluso cuando no hay ni «espontaneidad», ni reflexión explícita ni pensamiento, nuestra conducta no es la de un copiar mecánico sino que es «consciente» (*minded*), es decir, infundida con la inteligibilidad de lo que subsiguientemente servirá como la base para el pensamiento explícito[8]. Hay problemas reales en juego en esta disputa, pero otros son meramente terminológicos. Para ambos, McDowell y Dreyfus, la acción es «mundana» en el sentido heideggeriano —es decir, posible solo dentro de un espacio de inteligibilidad o de significado. Por eso, en tanto que tengamos en mente que la ontologización de la *praxis* en la sección I es acometida precisamente para iluminar «la mundaneidad de lo mundano» (*SZ*, 63), poco importa si indicamos la significatividad de la acción con el término «consciente» (*minded*) (como debemos hacer aquí) o con algún otro término. Solo es importante que entendamos correctamente la relación entre la significatividad de la acción y el todo de significaciones (*Bedeutungsganze*) que es el mundo.

Heidegger comienza su fenomenología de la mundaneidad señalando que el Dasein cotidiano no es un teórico, sino que trata con las cosas de manera práctica. Las cosas aparecen como un «equipo» (*Zeug*), es decir, a la luz de aquello para lo que son buenas. Aquello para lo que son buenas es aquello para lo que son usadas. En consecuencia, coger un bolígrafo *como* un bolígrafo no es predicar algo acerca de él, sino usarlo para escribir. «Encuentro» un martillo *como* martillo cuando lo uso para clavar clavos. Los clavos, sucesivamente, son encontrados *como* clavos cuando los uso para sujetar madera contrachapada a las vigas. Por ello, el equipo solo es posible en un contexto holístico de «referencias o tareas» (*SZ*, 74), y estas referencias tienen un aspecto normativo: el bolígrafo es «apropiado» para...; el martillo es «adecuado» para...; los clavos son «útiles» para.... Tales normas —es decir, los criterios de apropiación, adecuación y utilidad— son relativos al trabajo por hacer. Esta pluma estilográfica es apropiada para escribir una carta pero no para etiquetar un CD; este martillo de orejas es adecuado para

[8] El intercambio fue ocasionado por el trabajo «Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise» de Dreyfus APA Pacific Division Presidential Address (2005). Pueden hallarse contribuciones subsiguientes en la *Inquiry* 50/4 (2007): John McDowell, «What Myth?» (338-351); Dreyfus, H., «The Return of the Myth of the Mental» (352-365); McDowell, «Response to Dreyfus» (366370); Dreyfus, «Response to McDowell» (371-377).

unir dos con cuatro piezas para enmarcar una pared, pero no para unir las esquinas del delicado marco de un cuadro; estos clavos de diez peniques son útiles para hacer una estantería, pero no para hacer una pajarera.

Heidegger inicialmente se acerca a la mundaneidad a través de la fenomenología del obrar, es decir, de lo que Aristóteles llama *poiesis*. No obstante, esta no es toda la historia, porque el trabajo (*érgon*), lo que es producido, no es suficiente para dar cuenta de las normas que constituyen el ser (la inteligibilidad) del equipo. Estas últimas son relativas al obrar, pero el obrar en sí mismo está bajo una norma superior, una medida de lo que *se supone* que tiene que ser. Imaginemos que he producido un artefacto de madera con enormes clavos asomando por un lado y otro lado apenas adjunto mediante puntas diminutas. ¿Es esto una pajarera o una obra de arte? Si fuera lo primero sería un error fatal, pero si fuera lo segundo podría ser tremendamente exitoso. Y solo si «sé» cuál de los dos es, puedo considerar los clavos adecuados o inadecuados. En términos heideggerianos: la totalidad del equipo puede ser lo que es, solamente dentro de una *Bewandtnisganzheit*, de una totalidad de relevancia que circunscribe *lo que* ha sido hecho o producido (*SZ*, 83 s.).

La obra pertenece a esta totalidad de relevancia (*Bewandtnisganzheit*) pero no la agota; lo que la obra se supone que tiene que ser remite a aquello *por motivo de lo cual* todas estas acciones han sido llevadas a cabo. Heidegger escribe: «Pero esta totalidad de relevancia en sí misma vuelve, en última instancia, a un "hacia el cual" en el que *no* hay ninguna relevancia o caso ulterior... El `hacia el cual´ primario es un "por-motivo-del-cual". Pero el "por-motivo-de" siempre pertenece al ser del *Dasein*, para el cual, en su ser, ese ser es esencialmente un *problema*» (*SZ*, 84). En otras palabras, lo que se está haciendo está determinado por lo que *yo* estoy *haciendo*. Y, seguidamente, lo que yo estoy haciendo está determinado en un importante sentido por lo que estoy *intentando* hacer[9]. Los criterios que rigen la estructura del equipo derivan de

[9] Esta noción trata de capturar algunos aspectos del fenómeno del «compromiso existencial» tal como es analizado por John Haugeland. Véase, por ejemplo, «Truth and Rule-Following», en *Having Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 305-360, y «Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism,» en *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Vol. I*, ed. Mark Wrathall and Jeff Malpas (Cambridge, MA: The MIT Press, 2000), 43-78. Aquí me gustaría adelantarme a una objeción. «Lo que estoy haciendo» puede ser distinguido de «lo que

tal intento. El obrar es consciente (*minded*) porque, ejercitando una particular habilidad o capacidad, me comprendo a mí mismo como a punto de hacer algo. «Al comprender un contexto de relaciones....el Dasein se ha señalado a sí mismo hacia un 'para', y lo ha hecho en términos de una potencialidad-para-ser [*Seinkönnen*] por motivo de la cual él en sí mismo es» (*SZ*, 86). «Comprender», en el sentido existencial de Heidegger, es intentar *ser* algo, y en ello puedo tener éxito o fracasar. Sobre esta base aventuraré la siguiente tesis: para Heidegger, el *Worumwillen* o «por motivo de lo que» es la fuente última de *todas* las normas particulares.

El *Umwillen* (el «por mor de») es «una posibilidad del ser del Dasein», donde «posibilidad» no es algo que me represento a mí mismo, sino algo que soy en el sentido de algo que soy capaz de *hacer*. La posibilidad es una *habilidad* para ser (*Seinkönnen*), cuyo carácter modal deriva del hecho de que «es» solamente en cuanto siendo un *problema* para mí, algo en lo que yo, al ser *intentando* serlo, puedo tener éxito o fracasar. Ser un abogado, ser un carpintero, ser un padre, profesor, amante o amigo: todas estas son posibilidades, es decir, cosas a las que puedo llegar, de las que soy capaz; roles y prácticas de las que me encargo de manera más o menos hábil. Uno estos tableros para hacer una casa, pero es por el motivo de ser un carpintero que yo lo hago *justamente* de *la manera* en que lo hago. Por supuesto, hago la casa para vivir en ella, pero no es por eso por lo que me ejercito a mí mismo en la *manera* en que lo hago; más bien, es porque estoy intentando *ser* un carpintero, estoy intentando (y así quizá fracasando en) vivir con arreglo a aquello que la práctica requiere, *reconociendo* las demandas que me hacen. Solo así adquieren estos requerimientos *fuerza normativa* (es decir, de hecho gobiernan mi conducta). Por eso, entenderme a mí mismo como suspendido entre el éxito y el

---

estoy intentando hacer» de varias maneras. Puedo estar *intentando* apaciguar una disputa entre dos personas transmitiéndole información a una de ellas, aunque lo que esté *haciendo* de hecho sea *posibilitar* esa disputa porque, sin que yo lo sepa, la información tenga implicaciones que la provocan. En casos de este tipo (que por supuesto se cuentan por miles) la distinción entre hacer e intentar es una distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona acerca de «la misma» acción. Para nuestros propósitos, en cualquier caso, esta distinción es irrelevante, puesto que la ontología de la acción de Heidegger es fenomenológica, es decir, fundamentalmente de primera persona. No es este el lugar para examinar la validez de tal acercamiento ontológico en general, pero debe señalarse que esto no implica que lo que yo estoy haciendo sea siempre lo que yo *pienso* que estoy haciendo. Las razones para esto se explicarán detalladamente más abajo, en la sección 3.

fracaso —existiendo en un espacio normativo— es posible solo porque mi ser es cuidado (*Sorge*). Aquí propondré una segunda tesis: *toda* fuerza normativa depende del cuidado (*Sorge*).

El hacer (*poiesis*) descansa en este tipo de posibilidad existencial. Hacer algo justamente en la manera en que lo hago, exhibe mi habilidad, mi saber-hacer. Sé cómo está hecha una mesa; esto es, soy capaz de hacer una. Este saber-hacer no es necesariamente algo que pueda articular teóricamente, pero tampoco es plenamente mecánico; es *téchne* o arte. Lo que distingue a un carpintero de una hormiga carpintera es el *arte,* una especie de conciencia (*mindedness*) que frena la manera en que me entiendo a mí mismo intentando ser un carpintero. Las hormigas carpinteras pueden triunfar o fracasar al hacer algo, pero solo el carpintero puede triunfar o fracasar en aquello que está intentando *ser.* La habilidad del carpintero o *téchne* es una virtud *intelectual,* no un mero instinto, porque intentar ser un carpintero es actuar *a la luz* de normas que gobiernan la práctica. La inteligibilidad de hacer, entonces, depende de normas que gobiernan no solo el producto sino el proceso, normas que dictaminan qué tiene que ser lo que sea que el Dasein sea capaz de ser.

Esto muestra que el análisis de Heidegger del Dasein cotidiano no solo incluye los principios del hacer, sino también los principios del actuar (*praxis*). Puesto que ser un padre o ser un amigo son un «por mor de» (*Umwillen),* pero nadie —el que menos de todos Heidegger— los confundirá con modos de hacer algo. Ser un buen amigo no es solo saber cómo escribir una carta de felicitaciones sino saber cuándo escribirla, en qué tipo de medio, saber prestar atención al carácter de aquel a quien va dirigida, o añadir adornos retóricos cuando su contenido pueda disgustar por su verbosidad, puesto que, incluso si he tenido éxito al hacer algo, he fracasado al *ser* un amigo. Ser un amigo es una *praxis* —no es una propiedad, sino un proyecto. En cuanto *poiesis,* envuelve un tipo de saber-hacer, una virtud intelectual; es consciente (*minded*). Incluso si no pienso sobre ello temáticamente, ser un amigo —es decir, intentar ser un amigo— no es algo que haga mecánicamente; entendiéndome a mí mismo como un amigo no actúo meramente de acuerdo con las normas de la amistad, sino *a la luz de* ellas[10]. Para Aristó-

[10] Hablar de actuar «a la luz de normas» no implica que estas normas estén formuladas en algún sitio; no son reglas. Por tanto, actuar «inmediatamente» (es decir, sin deliberación explícita) no es incompatible con actuar a la luz de normas y no meramente de acuerdo con ellas.

teles, la virtud intelectual que roza la «luz» normativa que gobierna la *práxis*, no es la *téchne*, sino la *phrónesis*. La sabiduría práctica es la habilidad de llevar a cabo algún proyecto en la manera en la que se supone que tiene que ser llevado a cabo, la *mejor* manera en la que sea llevado a cabo, es decir, en una manera tal que la *praxis* sea cumplimentada.

En consecuencia, ambas, la *téchne* y la *phrónesis*, pertenecen al ámbito del «por mor de» *(Umwillen)* analizado en la sección I de *Sein und Zeit*, y hemos visto que la normatividad de la cual ambas dependen, deriva de la habilidad para intentar ser algo —es decir, del cuidado (*Sorge*). Si esto es así, debería ser posible construir una explicación heideggeriana de la deliberación ya desde la base de la sección I. Hacer esto nos permitirá ver por qué Heidegger necesita la sección II: no para describir al *phrónimos* en términos ontológicos como el Dasein auténtico, sino para mostrar cómo la agencia consciente (*minded*) (y así también la *phrónesis)* es de algún modo posible.

3. La deliberación y el «Man»

La mayor parte del tiempo estoy absorbido en el mundo; la *praxis* consiste, en su mayor parte, simplemente en seguir la corriente. Pero sucede a menudo que mis proyectos son perturbados por fallas y obstáculos que interrumpen esa corriente, rupturas mayores o menores que me hacen difícil seguir adelante. En tales momentos, me veo obligado a hacer inventario de mi situación, a reflexionar, a considerar lo que debería hacerse. En tales momentos estoy obligado a deliberar.

Heidegger dice muy poco acerca de la deliberación. Esto ha conducido a un comentador a sostener que Heidegger «destierra a la razón de la existencia humana» y a negar que haya, en *Sein und Zeit*, «algo remotamente parecido a» los conceptos de «deliberación, razones, normas»[11]. Esta lectura, más bien extendida, parece de lo más plausible teniendo en cuenta que, en particular,

[11] Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, tr. Paul Stern (Cambridge, MA: The MIT Press, 1986), 215; Ernst Tugendhat,» Wir sind nicht festgedrahtet: Heidegger's 'Man' und die Tiefdimension des Grundes,» en *Aufsätze, 1992-2000* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001), 150. Volpi, «In Whose Name?,» 43, afirma, algo menos empáticamente, que la ontologización heideggeriana de la *praxis* «produce, por así decir, la disolución de su peso específico como acción, y la pérdida del carácter ético-político que Aristóteles le dio a la *praxis*».

el análisis heideggeriano de la elección y la decidibilidad no menciona la deliberación. Pareciera entonces tanto decisionista como solipsista[12]. No obstante, esta lectura fracasa en la comprensión del *rol* transcendental que juega el análisis, que es precisamente el de especificar las condiciones de posibilidad del retrato de la deliberación implícito en la sección I. De manera más general, el análisis de la decidibilidad establece los fundamentos ontológicos para el razonamiento práctico en sí mismo.

Heidegger discute explícitamente la deliberación en la sección de *Sein und Zeit* dedicada a «la génesis ontológica de la actitud teórica», pero la esencia del concepto ya había sido introducida en el parágrafo 32 de la sección I, «Comprensión e interpretación», el cual analiza cómo la totalidad de relevancia que está fundada en mi proyecto de manera normativa se hace explícita: «todo preparar, corregir, reparar, mejorar, redondear, son realizados de la siguiente manera: tomamos aparte en su «para qué» aquello que está disponible-a-la-mano de manera circunspecta, y nos ocupamos de ello de acuerdo con lo que se ha vuelto visible a través de este proceso» (*SZ,* 148-9).

Más tarde, Heidegger vincula este tipo de interpretación al razonamiento y a la reflexión que formula opciones para la acción cuando define «la deliberación [*Überlegung*]» como «una manera específica de traer al objeto que nos concierne más cerca de nosotros, interpretándolo de manera circunspecta». Él llama a la deliberación «circunspecta» porque su motivación es práctica; uno se ocupa de la deliberación para tener éxito con la tarea que ha sido interrumpida. Por ello, en contraste con el «teorizar» — que «tematiza» u «objetiva» las cosas «de tal manera que estas puedan «lanzarse a sí mismas al» puro descubrir (*SZ,* 363)— la deliberación *pertenece al* proyecto en el cual el Dasein ya está ocupado. El teorizar ocasiona un «cambio en el ser» en las entidades a las que objetiva, un cambio desde lo disponible a lo que acontece *(SZ,* 361). La deliberación, en contraste, está *apegada a* prácticas específicas y por eso recurre a las normas que a ellas les

[12] Para la acusación de decisionismo véanse los escritos de Tugendhat mencionados en la nota anterior. Otras fuentes posteriores citadas a menudo son HABERMAS, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, *tr*. LAWRENCE, F. (Cambridge, MA: The MIT Press, 1987), capítulo seis, y WOLIN, R., *The Politics of Being* (New York: Columbia University Press, 1990). Para la acusación de solipsismo véase VOLPI, «In Whose Name?,» 46.

pertenecen. «Recibe su 'luz' de esa potencialidad de ser del Dasein *por motivo del cual* existe como cuidado (*Sorge*)» *(SZ,* 359).

En la *praxis* cotidiana me comporto de manera circunspecta hacia las cosas como un doctor, padre, profesor, o amigo —es decir, intento ser estas posibilidades de ser, intento actuar a la luz de las normas que las rigen. Dentro de tal comportamiento, escribe Heidegger, «el esquema» característico de la deliberación «es el "si -entonces"; si esto o lo otro, por ejemplo, tiene que ser producido, puesto, usado o evitado, entonces algunas vías y medios, circunstancias u oportunidades serán necesarias» (*SZ,* 359). Heidegger no menciona explícitamente a la razón, pero parece concebir la deliberación como una razón instrumental. ¿Significa esto que él conciba, después de todo, la *praxis* en términos de *poiesis*?, ¿puede su análisis de la deliberación acomodarse a la acción sin reducir a esta última a un tipo de hacer? Con la ayuda del concepto de Christine Korsgaard de identidad práctica, argumentaré que sí puede hacerlo.

Korsgaard define la «identidad práctica» como «una descripción bajo la cual uno se valora a sí mismo»[13]. «Valorarse» a uno mismo en un sentido *práctico* no significa meramente satisfacerse al contemplarse a uno mismo bajo alguna descripción, sino estar motivado para actuar de cierta manera. Valorarme a mí mismo bajo alguna descripción, significa actuar a la luz de las normas que esta envuelve, querer vivir con arreglo a ellas e intentar hacerlo así. Por ello, las identidades prácticas nos dan *razones* —en el sentido de razones internas o motivacionales— para hacer cosas [14]. Porque ser padre es mi identidad práctica, tengo una razón para ir al recital de violín de mi hijo en lugar de unirme a la noche de juegos de póker de los miércoles con mis amigos. Pero ¿no tengo ya tal razón justamente porque *soy* padre, incluso si no me *valoro* a mí mismo bajo tal descripción? En la medida en que la paternidad es más una condición institucionalmente definida que un proyecto existencial, en efecto «tengo» una razón tal; pero solo si cuido de la paternidad, esta razón tendrá una fuerza normativa para mí. Y si actúo de esa forma sin cuidado (digamos, porque es mi deber), aún no cumpliré las demandas normativas de ser padre. Fracasaré en ser un buen padre porque los buenos padres cuidan de ser buenos padres y de ese modo sienten la fuerza normativa de las razones que derivan de

[13] Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge, UK: Cambridge Universiti Press, 1996), 101.

[14] Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 101-2.

sus identidades prácticas. Ellos no reconocen meramente tales normas, sino que están en *deuda* con ellas, comprometidos con ellas.

Así interpretado, el concepto de Korsgaard de la identidad práctica sigue el «por mor de lo que» (*Worumwillen)* heideggeriano y nos permite ver que su explicación de la deliberación necesita no verse limitada al tipo de razonamiento instrumental característico del hacer. Puesto que si las identidades prácticas me ofrecen razones para actuar de cierta manera, así lo hacen también los «proyectos» heideggerianos. Este tipo de razón no está bien expresada como un «para qué»; yo no asisto al recital de violín para ser un buen padre o por el motivo de ser un buen padre. La *phrónesis* tiene que ver con este tipo de razón, un tipo al cual el *phrónimos* es especialmente afín. La importancia de esta distinción se vuelve clara si miramos lo que dice Aristóteles acerca de la elección.

La elección (*proaíresis*) «es el origen de la acción —su causa eficiente, no su causa final»; y el «origen» de la elección, por su parte, es «el deseo y el razonamiento con vistas a un fin»— esto es, el deseo y la deliberación. Por lo tanto, «la elección no puede existir ni sin razón e intelecto ni sin una formulación moral» (*NE* 1139a). Más específicamente, la agencia consciente (*minded*) requiere «razón e intelecto» porque no *tiende* meramente a un fin a través del deseo, sino que lo *escoge*; es decir, actúa a la luz de «eso que tiende a alcanzar lo que es bueno» (*NE* 1142b), el «tipo de cosas que conducen a la buena vida en general», las «cosas que son buenas y malas para el hombre» (*NE* 1140a). Ver el fin a la luz del bien es *en sí mismo* un tipo específico de práctica, una práctica cuya excelencia, dice Aristóteles, es «una especie de corrección» distinta a la corrección del «conocimiento y la opinión» —esto es, una corrección distinta al tipo de corrección pertinente para los juicios formulados y las proposiciones. Esta práctica es la deliberación o, como dice Aristóteles, *el pensamiento*, y la sabiduría práctica (*phrónesis*) es la «corrección en el pensar» (*NE* 1142b)[15].

Pero no existe tal cosa como el pensamiento «en general», de modo que la deliberación es siempre pensamiento «con vistas a» *algún* fin *específico* «deseado». Si la agencia consciente (*minded*),

[15] Dreyfus, «What Could be More Intelligible,» 268, acierta por tanto al enfatizar que la *phrónesis* (pericia cultural) no es raciocinio, sino más bien «una respuesta inmediata a cada situación». Pero dada la distinción aristotélica entre la corrección en el pensar y la corrección de las proposiciones explícitamente formuladas, esta inmediatez no excluye deliberación o pensamiento y puede, por ello, ser un ejemplo de actuar a la luz de normas más que solamente de acuerdo con ellas. Véase la nota 14 más arriba.

la *práxis*, concierne a la buena *vida* más que a algo hecho, ¿de dónde viene su concepción de lo que sea la buena vida? No puede venir de la sabiduría práctica, la cual es excelencia en el pensar y no excelencia de lo que es pensado. Como Aristóteles formuló de manera de sobras conocida, el fin está dado por carácter. Por esta razón, «la elección no puede existir... sin una formulación moral», por ejemplo, un carácter de algún tipo. El carácter es algo así como el *hábito* de mis deseos tomados como un todo, eso mediante lo cual percibo el fin (el bien) en algunas circunstancias particulares en las que el problema es traer de vuelta el principio motor hacia *mí mismo*. Este carácter parece próximo al sentido motivacional de Korsgaard de «valorarse a uno mismo», lo cual significa que el carácter siempre estará manifiesto en alguna identidad práctica particular por motivo de la cual yo actúo: para ser un buen *padre*, un buen *político*, un buen *profesor* o *amigo*. Deliberando, seré guiado por las normas de estos roles. Las haré explícitas (dentro de los límites de mi habilidad para «pensar») como eso a la luz de la cual actúo, eso con lo que yo estoy, a través de mi carácter, en deuda —dicho brevemente, como mis *razones*. Así, las razones a las que recurrimos en la deliberación no tienen la estructura de razones instrumentales; en lugar de eso, ofrecen la justificación normativa para lo que hago— por ejemplo, no formulan lo que hay que hacer, sino qué es lo *mejor* que hay que hacer en estas circunstancias, dada una identidad práctica particular.

Si es a la luz de las normas de mi identidad práctica como yo tengo razones para actuar de esta manera más bien que de esa otra, entonces *toda* deliberación estará unida, en términos heideggerianos, al *Man* —a la manera siempre histórica y culturalmente específica como las cosas son normalmente (y, en ese sentido, normativamente) consideradas. Puesto que lo que cuenta como ser un «buen» padre o amigo nunca puede ser enteramente divorciado de las normas públicas que *actualmente* nos permiten reconocer a padres y a amigos. Solo puedo intentar ser padre si intento hacer lo que hace un padre —lo que *cualquiera* que es padre debería hacer— es decir, solo si hago «lo que uno hace» (*SZ*, 126-7)[16]. El

[16] Estos son algunos sentidos interrelacionados en los que puede ser entendida la frase «lo que uno hace» — entre ellos: (1) un sentido sociológico, de tercera persona; la norma estadística; lo que «normalmente» se hace; (2) uno psicológico, en el sentido de primera persona: de manera aproximada, mis *asunciones* sobre lo que *es* lo sociológicamente «normal»; (3) un sentido ontológico, que es el que considero propio de Heidegger, el cual envuelve la

Man de Heidegger encarna este carácter público, necesariamente anónimo, de las identidades prácticas y las normas que las rigen. Puedo intentar ser padre a mi manera, pero haciendo esto no puedo ser reconocido en absoluto por otros como intentando ser un padre, puesto que no estoy haciendo nada en absoluto. Puedo transgredir *algunas* de las normas que «cualquiera» sabe que rigen la paternidad (por ejemplo, ser el «sostén de la familia») y aún tener éxito en ser un padre; puedo incluso reformular las normas en alguna medida[17]. Pero uno no puede simplemente decidir que la «paternidad» significará de aquí en adelante, digamos, lo que ahora queremos decir con la expresión «jugador de béisbol». Si transgredo demasiadas de las normas actuales que supone ser un padre, no puedo ni tener éxito ni fracasar en serlo. «Intentar» en el sentido existencial no es un asunto de lo que yo *pienso* que estoy haciendo. Porque incluso si pienso que al lanzar y golpear estoy intentando adecuarme a las normas de la paternidad, eso no significa que esté fracasando en ser un padre. Solo significa que estoy loco.

Por tanto, podríamos añadir una tercera tesis a las propuestas en la sección anterior: uno *siempre* delibera desde dentro de *una* identidad práctica u otra, o desde alguna combinación de ambas. Ellas por sí solas me dan razones justificadoras para hacer x en lugar de y. Todo razonamiento práctico —incluyendo el razonamiento moral— permanece por tanto dentro del ámbito de las normas públicas actuales. Si, como dice Heidegger, «el "uno" mismo articula el contexto referencial de significancia» —esto es,

ambigüedad filosóficamente relevante entre lo que uno realmente *debe* hacer y «lo que uno hace» en el sentido (2).

[17] Esto es lo que es correcto de manera importante en la formulación de Dreyfus («What Could be More Intelligible,» 272) de que el movimiento de Heidegger más allá de Aristóteles consiste en reconocer la posibilidad de un «maestro cultural» que pueda «revelar nuevos mundos». En cualquier caso, uno no necesita sostener que tal «transformación creativa» es una habilidad radicalmente distinta de la «pericia» del *phrónimos;* el propio Dreyfus reconoce que la revelación de nuevos mundos sucede cuando el maestro «toma una práctica marginal de su herencia cultural y la usa para transformar el presente». La clave es que el mundo no puede ser transformado *en su conjunto*; las nuevas normas y la inteligibilidad no pueden sacarse de la chistera. Pero es a la postre irrelevante que haya o no una distinción radical entre «experto» y «maestro», en la medida en que el rol sistemático del análisis de la autenticidad no reside en un desarrollo ulterior de las «habilidades y prácticas» que eran el objetivo de la sección I, sino en una explicación de lo que, *más allá de* las habilidades prácticas, tengo que ser para estar en deuda con las normas, para actuar a la luz de ellas.

el mundo (*SZ,* 129)— es el «uno-mismo» *(das Man-selbst)* quien razona y delibera. De hecho, la deliberación no es sino la parte «pensante» de la identidad práctica de uno. Y en la medida en que la *phrónesis* es la virtud o la excelencia en la deliberación, también la *phrónesis* estará siempre unida a alguna identidad práctica, sin la cual no podría tener ningún acceso a lo que *es* ese «bien». Esta es la base de la fórmula aristotélica de que «es imposible ser sabio prácticamente sin ser bueno» *(NE* 11144a). Uno tiene que *ser* un buen doctor, amigo, o ciudadano, para poseer la virtud de la sabiduría práctica en relación a estas cosas, en la medida en que solo un buen padre, amigo o ciudadano posee el fin que tiene que ser considerado en la deliberación; solo él conoce «lo que le hace realizar bien su trabajo» (*NE* 1106a) porque solo él sabe en qué *consiste* hacer bien su trabajo, donde «sabe en qué consiste» significa, en términos heideggerianos, «es capaz de hacerlo».

Con esto hemos localizado el lugar de la *phrónesis* en *Sein und Zeit*, pero no hemos hecho ninguna referencia a la explicación de la autenticidad en la sección II. Esto se debe a que la autenticidad no es una virtud en sentido aristotélico —intelectual o de otro tipo—, sino una condición existencial en la cual actúo a la luz del hecho de que soy responsable de la fuerza normativa de las normas a la luz de las cuales actúo. Y, a pesar de que hay una conexión entre esta condición y la *phrónesis,* esto es algo para lo cual la explicación de Aristóteles no tiene cabida. Esto puede verse si recordamos la discusión de Aristóteles acerca de qué sea la virtud. La virtud, dice Aristóteles, es típicamente entendida como un «estado que está en concordancia con la recta razón» *(NE* 1144b). Pero esto no es suficiente, en la medida en que la virtud «no es meramente el estado de concordancia con la recta razón, sino el estado que implica la *presencia* de la recta razón». En otras palabras, la virtud no actúa meramente de acuerdo con las normas de la identidad práctica de uno, sino a la luz de ellas; es decir, en actos con sabiduría práctica, en la medida en que «la *phrónesis* es la recta razón acerca de tales asuntos». Pero —y este es el factor decisivo de la distinción aristotélica entre el pensamiento, por un lado, y el conocimiento y la opinión, por otro— actuar a la luz de tales normas significa ser *reivindicado* por ellas, estar en deuda con su fuerza normativa; no significa necesariamente ser capaz de articularlas como principios. El hombre de sabiduría práctica, entonces, actúa a la luz de la recta razón como si a través de ella fuera inscrita en su carácter como una «segunda naturaleza»—es decir, su fuerza normativa se sentirá como algo tan inevitable como lo que es enteramente «por naturaleza». Pero

si fuera realmente inevitable, las razones justificadoras no podrían ser distinguidas de las causas y la agencia desaparecería.

Reformulemos estas cuestiones en el idioma de Heidegger. La agencia consciente (*minded*) ocupa un continuo entre el copiar «mecánico» (inautenticidad) y la decidibilidad anticipatoria (autenticidad). En algún lugar de este continuo el agente será el uno-mismo: es decir, él o ella actuará a la luz de las normas que rigen una identidad práctica pública —y en esa medida, anónima e intercambiable. El *phrónimos* será más apto que otros en el tipo de pensamiento que envuelve la *praxis;* es decir, él o ella será capaz de navegar en las intrincadas demandas e implicaciones de las normas de las identidades prácticas propias de la cultura con menos esfuerzo que otros. Sus matices y complejidades —y no solo sus lugares comunes— serán segunda naturaleza para él o para ella. Lo que diferencia a tal agencia de la «primera naturaleza» es el hecho de que el *phrónimos* está *intentando* vivir con arreglo a esas normas, mientras que la naturaleza no «intenta». Pero *esta* distinción no puede ser capturada ontológicamente con las herramientas conceptuales de la sección I, porque el uno-mismo *es* justamente la identidad práctica en la cual se encuentra a sí mismo. Tal identidad práctica *es* «primera naturaleza» para él, en la medida en que el uno-mismo no es finalmente otra cosa sino un anónimo rol o práctica de tercera persona. Por tanto, lo que tiene que ser explicado ontológicamente es que soy *yo mismo* quien actúa, yo mismo quien es capaz de intentar. En cuanto uno-mismo, yo tengo mis razones para hacer lo que hago, pero el uno-mismo como tal no puede realmente ser distinguido de la hormiga carpintera que actúa de acuerdo con las normas pero no a la luz de ellas. Si la acción tiene que ser verdaderamente consciente (*minded*), verdaderamente inteligente, las razones «de uno» tienen que ser capaces de convertirse en «mis» razones en un sentido fuerte; el agente tiene que ser capaz de un tipo de responsabilidad que no tiene la estructura de una virtud aristotélica. El aristotelismo de la sección I es adecuado para la fenomenología de la *phrónesis,* pero no es adecuado para la fenomenología de ser yo-mismo, para la genuina posición de primera persona.

4. Agencia, moralidad y la ausencia de conciencia esencial de la acción

¿Dónde deja la explicación de la agencia de la sección I a Heidegger *cara a cara* con la moralidad? Heidegger dice muy poco acerca de la moralidad en *Sein und Zeit*, y si se busca una explica-

ción de qué sean nuestros deberes, de qué sea moralmente bueno o malo, solo se encontrará lo que parece ser un irritante cambio de tema: después de subrayar que «el concepto de culpa moral» no ha sido «ontológicamente aclarado» en la filosofía anterior *(SZ,* 283), Heidegger afirma que «el esencial ser-culpable (del Dasein) es (...) la condición existencial de posibilidad de lo "moralmente" bueno y lo "moralmente" malo —es decir, para la moralidad en general y para las formas posibles que esta pueda fácticamente tomar» (*SZ,* 286).

Heidegger nunca vuelve a la pregunta acerca de qué sea lo específico de la culpa moral; tampoco dice nada acerca de lo moralmente bueno y malo. Ante esta situación, uno debería intentar construir estas explicaciones ausentes[18]. Por otro lado, si uno atiende al lenguaje kantiano que emplea aquí Heidegger, podría estar inclinado a concebir sus análisis sobre «el ser-culpable esencial» como si fueran en sí mismos una contribución a la filosofía moral, a la manera del tipo de contribución que es la búsqueda kantiana de un fundamento para la obligación moral en la *obra fundamental.* Esta será mi perspectiva. Completando la explicación de la agencia consciente (*minded*), la sección II clarifica cómo es que yo mismo puedo estar en deuda con las distinciones normativas de lo mejor y lo peor, del éxito y el fracaso, y, haciéndolo así, deja descubierta la base para una obligación distintivamente moral.

Lo que significa decir que el ser-culpable es la condición existencial de posibilidad de la moralidad, puede ser enfocado por medio de la supuesta igualación de Heidegger entre *phrónesis* y conciencia moral (*Gewissen).* A este respecto, Heidegger hace dos misteriosas declaraciones: en primer lugar, «fácticamente... Ninguna acción emprendida es necesariamente ´carente de consciencia`; y, en segundo lugar, «la posibilidad existencial de *ser*-bueno» se encuentra solamente dentro de «una esencial ausencia de consciencia» *(SZ,* 288). Ahora bien, si la conciencia fuera la *phrónesis,*

[18] Algunos comienzos interesantes aunque muy diferentes en esta dirección han sido realizados por Olafson, *F., Heidegger and the Ground of Ethics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998); Marx, W., *Is there a Measure on Earth: Foundations for a Non-Metaphysical Ethics,* tr. Nenon, T. and Lilly, R. (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Hodge, J., *Heidegger and Ethics* (New York: Routledge, 1995); Hatab, L., *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2000); Schalow, F., *The Renewal of the Kant-Heidegger Dialogue* (Albany: SUNY Press, 1992).

Heidegger no podría formular estas declaraciones[19]. Incluso si uno considera que la *phrónesis* está encarnada solamente en la práctica de la deliberación explícita, no puede ser identificada con la conciencia, puesto que la conciencia no delibera —no «intenta establecer un ´soliloquio´ en el sujeto al cual ha apelado» sino que más bien diserta «en el modo de guardar silencio» *(SZ,* 277). Se sigue de aquí que *ser*-bueno es, por tanto, ser necesariamente carente de conciencia. Para el Dasein «ser» algo significa no tenerlo como una propiedad, sino intentar serlo, es decir, actuar a la luz de sus normas. Si ser carpintero, por ejemplo, implica «emprender la acción» como lo hace un carpintero, entonces ser un buen carpintero es cumplir, al emprender la acción, una instancia ejemplar de lo que significa ser un carpintero. De acuerdo con Heidegger, entonces, ser-bueno en *algo* implicará una cierta ausencia de conciencia. Pero ¿qué es la conciencia, si emprender la acción y ser-bueno la excluyen esencialmente?

Los pasajes acerca de la ausencia de conciencia aparecen a lo largo de las series de igualaciones ontológicas en las cuales Heidegger resume la fenomenología de la conciencia que había proporcionado previamente en el capítulo (*SZ,* 288). La conciencia es (es igual a) una «llamada», un modo de discurso, y por ello algo «escuchado». Escuchar un *discurso* significa *comprenderlo.* Comprender, en el sentido existencial, no significa captar temáticamente, sino ser capaz-de-ser, ejercitar una habilidad. Así, escuchar es *hacer* algo: «Comprender la llamada es *elegir*». Pero «no es una elección de la conciencia, que como tal no puede ser elegida». Uno no puede elegir cuando al recibir la llamada exclama: «viene de mí y ahora desde más allá de mí y sobre mí» (*SZ,* 275). En lugar de eso, «lo que se elige es *tener*-una-conciencia como ser-libre para el ser-culpable propio de uno. *´Comprender la llamada´* significa

[19] ¿Cómo debemos entonces explicar la afirmación de Heidegger (*Platon: Sophistes,* 56), señalada arriba, de que «[d]ie *phronesis* is nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht»? El punto clave es que la conciencia y la *phrónesis* no están igualadas; la *phrónesis* es «conciencia puesta en movimiento». Poner a la conciencia en movimiento significa, como argumentaré en esta sección,» asumir» la «esencial falta de conciencia» de la acción. Hacer una acción «transparente» en este sentido significa actuar a la luz de la responsabilidad de uno hacia el carácter normativo (la fuerza) de aquellas normas a la luz de las cuales uno actúa. La propia conciencia moral *(Gewissen),* en cualquier caso, pertenece a la condición existencial en la cual yo me *capto* como responsable de esta manera; es un modo de autoconciencia que solo es posible cuando yo *no* actúo.

'querer-tener-una-conciencia'». Y es precisamente este querer-tener-una-conciencia lo que «se convierte en la asunción de esa ausencia de conciencia esencial, dentro de la cual» todo emprender una acción, toda *praxis*, y, de este modo, cualquier «posibilidad existencial de *ser*-"bueno" subsiste».

¿Qué significa «asumir» la «esencial ausencia de conciencia» de la *praxis*? Al asumir —esto es, en la elección que constituye la comprensión de la llamada a cargo del Dasein— «el Dasein le permite a su propio yo *emprender una acción en sí mismo* en términos de aquella potencialidad-para-ser que ha elegido» (*SZ,* 288). Asumir es, de este modo, un tipo de *duplicación* de la acción: la «potencialidad —para-ser que [el Dasein] ha elegido» no es otra que la identidad práctica como lo que es apelado de una manera no consciente. Llamaremos a esta llamada «elección 1». Al escuchar la llamada esta es subtendida por otro hacer— «comprender la llamada significa elegir»— en el cual el Dasein «deja a su propio yo» (esto es, su «más primordial potencialidad-para-ser») «emprender una acción... *en términos de*» la elección 1. Llamaremos a esto «elección 2». Pero «la más primordial potencialidad de ser» del Dasein es «ser-*culpable [schuldig*]» (*SZ,* 288).

Querer-tener-una-conciencia *transforma,* de este modo, la *praxis* cotidiana (elección1) asumiendo su esencial ausencia de conciencia a la luz de mi ser-culpable (elección 2). De este modo, todo depende de lo que significa *ser*-culpable, en sentido fenomenológico. Antes en el capítulo, Heidegger lo define como «asumir ser un fundamento» *(Grundseinübernehmen)* (*SZ,* 284). Asumir la esencial carencia de conciencia de la *praxis*, entonces —comprender la llamada de la conciencia— significa asumir ser un fundamento. Lo que esto quiere decir se aclara solo si primero comprendemos cómo el fenómeno de conciencia cae *fuera* del continuo de la agencia consciente (*minded*), el continuo de la esencial ausencia de conciencia que se extiende desde el copiar «mecánico» hasta la autenticidad, hasta la decidibilidad anticipatoria como el estado de *haber* asumido el ser un fundamento.

Aquí tenemos que ser breves[20]. Junto a la angustia (*Angst)* y la muerte, la llamada de la conciencia pertenece a la condición liminal de la estructura del cuidado (*Sorge*) (disposición, entendimiento, y discurso): una crisis *existencial*. En tal crisis, no puedo actuar,

[20] Para ampliar, véase mi trabajo «Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality,» en *Transcendental Heidegger*, ed. CROWELL, S. and MALPAS, J. (Stanford: Stanford University Press, 2007), 43-62.

porque mi disposición me ha alienado respecto de todas aquellas identidades prácticas que me ofrecían el tipo de fuerza motivacional necesaria para la agencia consciente: la angustia (*Angst*) «le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo... en los términos del "mundo" y según la manera como las cosas han sido públicamente interpretadas»; me confronto conmigo mismo no como esto o aquello, sino como absoluto «ser-posible» *(SZ,* 187); las normas públicas aparecen como hechos sin vida, sin fuerza normativa: «el mundo tiene el carácter de la completa ausencia de significancia» (*SZ,* 186). Pertenecer a la disposición de la angustia (*Angst*) es la habilidad-para-ser existencial (el entendimiento) a la que Heidegger llama «muerte» —a saber, «la posibilidad de ya no ser-capaz-de-ser-ahí» (*SZ,* 251). La muerte es la forma que mi autocomprensión adquiere en la angustia (*Angst)*: ser consciente de mí mismo como absoluto ser-posible significa no ser consciente de mí mismo bajo ninguna descripción —esto es, comprenderme a mí mismo en términos de la «*imposibilidad* de ser-ahí», donde «ser-ahí» significa alguna identidad práctica. Por consiguiente, hay un sentido en el cual me puedo comprender a mí mismo —es decir, «ser» alguien— incluso cuando todas mis identidades prácticas se han desmoronado, y con ellas todo su fuerza motivacional normativa (moral y no moral). La muerte es mi habilidad-de-no-ser-*nadie*, es decir, de ocupar la posición de *primera persona* en una manera radical, de ser yo-mismo como opuesto al uno-mismo[21].

Esta cuestión es crucial para comprender el análisis de la conciencia. El tercer aspecto de la estructura del cuidado es el discurso (*Rede*), el cual, de acuerdo con Heidegger, «articula» el entendimiento. Por ello, la conciencia, como discurso, articulará la autocomprensión que pertenece a la muerte existencial. De acuerdo con Heidegger, esta autocomprensión es expresada como «¡culpable!» (*SZ,* 269). Tal culpa no deriva de la transgresión de alguna «ley o `deber´» (*SZ,* 283), en la medida en que *solamente* es la articulación de la muerte «la posibilidad de la imposibilidad de ser-ahí»; es decir, articula el ser de la individualidad en primera persona, lo que significa ser yo-mismo. Y porque el ser del Dasein es ser, «culpable» no es una simple *propiedad* de la primera persona, de la manera en que, digamos, es el *cogito* prerreflexivo para Sartre. Más bien, es algo que tengo que *intentar* ser. Ser culpable es intentar ser yo-mismo, y eso, finalmente, significa intentar asumir

[21] Véase mi trabajo «Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*», *Inquiry* 44 (2001), 433-54.

ser un fundamento. Esto es lo que quiere decir asumir la ausencia de conciencia esencial de la *praxis*, y es esto lo que le da al comportamiento su conciencia (*mindedness*), su estar en deuda con las normas como tales[22].

Heidegger comenta el *ser*-culpable en el siguiente pasaje: «El yo, que como tal tiene que ofrecer el fundamento por sí mismo, *nunca* puede obtener ese fundamento bajo su poder; y ahora, en cuanto existente, *tiene que* asumir ser-un-fundamento» (*SZ*, 284). Este «tiene que» no es el tener que de una obligación; más bien expresa la estructura de la individualidad como proyección arrojada. El Dasein «nunca puede volver a lo anterior a su arrojamiento», y de este modo este último es algo así como un fundamento (*Grund)* que el Dasein «no se ha dado... a sí mismo» sino que «reposa en su peso». Podríamos pensar en tales fundamentos arrojados como razones en el sentido de causas o condiciones dadas para mi ser —como, p.ej., lo que Kant llama «inclinaciones». Pero el Dasein, cuyo ser es esencialmente un asunto para él mismo, no posee su arrojamiento, sus inclinaciones, como una manzana posee su color. Más bien, el Dasein «*es* este fundamento arrojado... solo en la medida en que se proyecta a sí mismo sobre las posibilidades a las cuales ha sido arrojado». Esto es lo que significa el que el Dasein *tenga que* asumir su ser-un-fundamento.

Heidegger continúa: Siendo arrojado, el Dasein «ha sido *liberado* de su fundamento, no *a través* de sí mismo sino *para* sí mismo, de manera que pueda ser *este fundamento*». La individualidad, el ser un yo, significa ser «el ser de su fundamento», un fundamento que «nunca es otra cosa que el fundamento para una entidad cuyo ser tiene que asumir el ser-un-fundamento» (*SZ*, 285).

[22] El *quid* de mi desacuerdo con Dreyfus se halla aquí, porque su interpretación depende de concebir *dos* tipos de inquietud en la sección II, y así dos niveles de autenticidad. No encuentro ninguna justificación textual para esta lectura. Según Dreyfus («What Could be More Intelligible,» 271), el *phrónimos* posee la «inquietud de la culpa» —por ejemplo, «el sentido de que las normas sociales cotidianas de su sociedad están más arrojadas que fundamentadas y de ese modo carecen de una autoridad final»— pero no es aún «plenamente auténtico» porque no encara «la inquietud de la muerte» —por ejemplo, «el Dasein tiene que estar preparado en todo momento para abandonar su identidad y su mundo todo junto». El tipo de distinción que traza Dreyfus entre dos tipos de inquietud es fenomenológicamente inteligible en términos existenciales. No obstante, Heidegger, no acota el significado de «culpa» y «muerte» de esta manera, porque la clave de su análisis es desvelar la condición ontológica que hace que la *praxis* —*cualquier praxis*, no solo alguna forma especial de *praxis*— sea posible, a saber, mi habilidad para ser yo-mismo.

Asumir ser-un-fundamento no puede querer decir que yo me creo a mí mismo; mis inclinaciones no han de ser creadas por mí. Más bien, asumir el fundamento en el cual estoy arrojado, significa ver mis inclinaciones bajo una luz *normativa*, esto es, como «posibles», más que como fundamentos inevitables de mi conducta; significa verlas como razones potencialmente *justificadoras*. Asumiéndolas, me vuelvo responsable de ellas, bien sea haciendo de ellas mis razones, bien sea rechazando hacer esto último. Solo «comprendiendo la llamada» en este sentido, puede el Dasein «*ser* responsable [*verantwortlich*]» *(SZ,* 228)[23].

Ahora estamos en condiciones de comprender el concepto de autenticidad como «decidibilidad anticipatoria» (*SZ,* 302). Se podría pensar de este modo: Aristóteles tiene una concepción de la acción de un solo nivel -*proaíresis* es la elección en el sentido que tenía la elección 1 arriba. La *phrónesis* es la excelencia en esas elecciones. La noción heideggeriana de la elección auténtica, por otro lado, está escalonada en dos niveles: la identidad práctica a la luz de la cual actúo (elección 1) va acompañada de un «elegir elegir» (elección 2): ser resoluto significa actuar como yo-mismo, esto es, en «anticipación» de la «posibilidad» de una crisis. Más específicamente, significa actuar a la luz de lo que se *revela* en la crisis, a saber, mi responsabilidad respecto de la fuerza normativa de esos criterios (razones) a la luz de los cuales yo actúo. La autenticidad es por ello «solo una manera modificada en la cual… la

[23] ¿Cómo cuadra esta noción de responsabilidad con la «formalización» heideggeriana del concepto de culpa como «ser la nula base de una nulidad» (*SZ* 283)? Esta frase es a menudo entendida como si indicase la «finitud» del Dasein —por ejemplo, el hecho ontológico de que hay dimensiones de ser del Dasein sobre las cuales este no tiene control (y, de este modo, de las cuales no puede ser «responsable» en el sentido ordinario). La finitud, por ello, distingue al Dasein de las reivindicaciones hiperbólicas del sujeto racional autónomo de la tradición transcendental, desde Kant hasta Husserl. Pero mientras que tales interpretaciones son agudas tan lejos como alcanzan, no llegan lo suficientemente lejos. Porque Heidegger *desarticula* inmediatamente la noción formal-indicativa de «ser la nula base de una nulidad», articulándola concreta y fenomenológicamente como «asumir ser un fundamento» (*Grundseinübernehmen),* lo que interpreto que significa tratar los fundamentos fácticos de uno como razones (potencialmente) justificadoras. Pero decir esto no significa decir que toda acción sea racional o que la habilidad del Dasein para dar razones de lo que hace no se acabe en algún punto. Habitar el espacio de razones, por así decir, no entra en conflicto con la idea de finitud, por ejemplo, la idea de que yo no razono sobre la base de alguna especie de criterio absoluto.

cotidianeidad es acogida» (*SZ*, 179), una «modificación existencial del "uno"» (*SZ*, 130).

La anticipación de la crisis —es decir, actuar como yo mismo más que como uno-mismo— vuelve a la *praxis* «transparente [*durchsichtig*]» (*SZ*, 307), de manera que, aunque aún carece de conciencia, contrasta con el olvido de sí que caracteriza a la *praxis* cotidiana. Ser auténtico significa tener cierta postura ante las razones que me ofrece mi identidad práctica. Esta no es la postura buscada por los críticos racionalistas de Heidegger —a saber, una comprensión de algún concepto normativo de razón que podría servir como la medida para todos los bienes y razones contingentes e históricamente específicos que derivan de las identidades prácticas. Es más bien mi *toma de responsabilidad* respecto de esas acciones. Yo no soy responsable de su existencia; su existencia deriva del *Man*. Pero, siendo auténtico, hago de ellas *mis* razones tomando la responsabilidad de avalarlas.

Ser auténticamente yo-mismo no significa que tome tales razones por arbitrarias; significa que reconozco su fuerza motivacional como si derivase de mi compromiso con ellas. Planteado de otra manera, yo reconozco que las normas apegadas a las identidades prácticas son simplemente *reivindicaciones* de validez, por ejemplo, que una segunda naturaleza no es *naturaleza*. Ya puedan tales normas ser fundamentadas racionalmente o no, el caso es que permanecen como un *problema* para mí, dependiente de mi compromiso con su estatus en cuanto parte de mi sistema motivacional. Se sigue de aquí que ninguna deliberación puede justificar racionalmente ese compromiso. En la medida en que tal razonamiento práctico es *práctico* —es decir, en la medida en que no simplemente aporta conclusiones teóricas sino que ofrece razones que me motivan— tal razonamiento siempre presupondrá un compromiso anterior de algún tipo, *alguna* identidad práctica con arreglo a cuyas normas de hecho estoy intentando vivir. La autenticidad es mera transparencia atendiendo a este hecho, y ser responsable significa asumir al uno-mismo como yo-mismo — es decir, «asumir la ausencia de conciencia esencial solo dentro de la cual subsiste la posibilidad existencial de *ser*-"bueno"»[24]. ¿Cuáles

[24] Desde este punto de vista, podemos ver que la interpretación de Dreyfus en «What Could be More Intelligible» pone el listón de la autenticidad demasiado alto, en la medida en que la autenticidad se le adscribe solo al *phrónimos* o al maestro cultural «plenamente auténtico». Pero aunque estos

son las consecuencias de esto para la cuestión de lo *moralmente* bueno en *Sein und Zeit?*

Si el argumento de la sección anterior es correcto, entonces toda deliberación —incluyendo la deliberación moral— solo es posible dentro de las normas de una identidad práctica y así dentro de un «mundo» o cultura históricamente específico. Por deliberación «moral» entiendo no solo el razonamiento acerca de lo que conduce al bien de alguna identidad práctica particular, sino el razonamiento acerca de lo que conduce al bien del «hombre en general», lo que todos los seres humanos, simplemente en cuanto tales, deberían hacer. En consecuencia, es la universalidad de una obligación lo que hace que esta sea específicamente moral. Pero *¿hay* alguna obligación que me pertenezca simplemente en cuanto ser y no en cuanto siendo esto o lo otro? Aunque el lenguaje de la obligación le es extraño a Aristóteles, su idea de una «vida superior» para el hombre —una vida que cultiva la facultad que nos hace humanos: la razón o el lenguaje (*logos*)— nos da una especie de obligación moral: Actúa de tal manera que tu acción promueva, en ti y en los otros, lo que es superior o mejor en el ser humano: la racionalidad. Porque la racionalidad, como conciencia (*mindedness*), es la condición para todos los otros bienes en su forma específicamente humana[25]. ¿Puede encontrarse algo de este tipo en Heidegger? ¿Tiene Heidegger una doctrina acerca de qué sea lo superior en nosotros, y con ello de qué sea lo «bueno para el hombre»?

La respuesta breve es no. Ciertamente, la *autenticidad* no es un bien tal. Para Heidegger, como para Kant, la noción de lo que promueve el esplendor humano (la «felicidad») es un «ideal de la imaginación» (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 33), es decir, algo demasiado indeterminado como para soportar inferencias prácticas acerca de lo que uno debería universalmente hacer para lograrlo. En términos heideggerianos, lo que uno debería hacer deriva de la identidad práctica de uno, y

(raros) individuos puedan ser auténticos, con toda seguridad el concepto de Heidegger no está *limitado* a ellos.

[25] John Drummond desarrolla una versión fenomenológica de este tipo de aristotelismo sobre la base de lo que denomina «bienes transcendentales». Véase Drummond, «Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach», *Husserl Studies* 22 (2006): 1-27. Korsgaard argumenta a favor de algo similar desde una perspectiva kantiana en *Sources of Normativity* (123), donde presenta un «argumento transcendental» para mostrar que valorar la «humanidad» de uno mismo es una condición para valorarse a uno mismo bajo cualquier otra identidad práctica.

ser un humano no es una identidad práctica[26]. No obstante, incluso en el caso de las identidades prácticas «*solo* la resolución en sí misma puede dar la respuesta» de lo que uno debería hacer (*SZ*, 298), porque lo que significa ser (p.ej.) padre no puede ser definido con la suficiente especificidad como para ofrecer algo más que imperativos prudenciales en la deliberación acerca de cómo «traer el principio motor de vuelta hacia mí mismo». Ser padre no es un trabajo sino un *Seinkönnen*, es decir, algo cuyas normas están siempre en sí mismas *en cuestión*. Porque esto es así, no tenemos ninguna *obligación* de ser auténticos ni de promover la autenticidad. ¿Podría sin embargo el cuidado (*Sorge*) ser el fundamento para otro tipo de obligación moral?

Kant situó el fundamento de nuestra obligación en nuestra naturaleza de seres racionales. Él pudo hacer esto —como discute Heidegger largamente en la segunda parte de *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit* (GA 31, 139-298)— porque tomó a la libertad por un tipo de causalidad y, en consecuencia, modeló el razonamiento moral conforme al tipo de razones relevantes en un contexto causal, a saber, las conexiones o leyes necesarias. En tanto que distintos a las meras cosas naturales, que actúa conforme a las leyes (causales), los seres racionales pueden actuar *por razones* —lo que significa, para Kant—, conforme a la *idea* de derecho (Kant, *Fundamentación* 27). Bajo tal perspectiva, actuar por razones en general es actuar *como si* la máxima de uno expresara una ley universal; y esto, para Kant, quiere decir que hay una obligación que incumbe a todos los seres racionales, a saber, considerar sus máximas a la luz del criterio de qué podría *de hecho* ser una ley universal.

No necesitamos entrar en las controversias entorno a esta concepción para apreciar la modificación que hace Heidegger de ella. En primer lugar, definiendo el Dasein como cuidado más que como razón, Heidegger rechaza la igualación kantiana de la libertad con un tipo de causalidad[27]. Por ello, actuar conforme a razones no

[26] Para un argumento en relación a esta cuestión véase mi trabajo «*Sorge or Selbstbewußtsein?* Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity,» *European Journal of Philosophy* 15/3 (2007), 315-333.

[27] Resumiendo este argumento, en la segunda parte de *Vom Wesen der menschlichen* Freiheit (303), Heidegger escribe: «Freiheit is die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seienden, des Seinsverständnis». Pero si esto es así, entonces la libertad no puede ser pensada en términos de causalidad. «*Eine* Seinsbestimmung unter anderen aber ist die Kausalität. Kausalität gründet in der Freiheit. Das Problem der Kausalität ist ein Problem der Freiheit und nicht umgekehrt».

puede ser visto en sí mismo como una manera de actuar de acuerdo con una ley (supuestamente) universal, y Heidegger no puede apelar a la idea de ley como un criterio para determinar qué máximas sean moralmente inadmisibles. Sin embargo, la estructura del cuidado (*Sorge*), contiene algo parecido a la idea kantiana de que la agencia involucra el actuar a la luz de, y no meramente de acuerdo a, razones — a saber, el esencial ser-culpable del Dasein. Aunque no da ninguna prueba para la moralidad de la máxima de uno, sí otorga algo así como una obligación moral (es decir, universal).

Considerar el cuidado *(Sorge)* como el ser de uno —ser un problema para uno mismo— significa ver las cosas en términos normativos, entender las inclinaciones fácticas de uno en relación a la idea misma de «qué es lo mejor» (como diría Platón), de lo mejor y lo peor. Esto significas tratarlas como solo *potencialmente* mis razones —esto es, tratarlas más como razones normativas que como causas. Pero Dasein es esencialmente ser-con (*Mitsein*), y por ello ser responsable significa *igual y primordialmente* ser *capaz de responder* (*ver*-antwort-*lich*) a otros, dar cuenta ante ellos. El horizonte constitutivo de la responsabilidad —solo en el cual puedo ser yo-mismo— incluye entre sus «referencias», en consecuencia, a *todo otro* Dasein, a todos aquellos a quienes doy cuenta, es decir, a todos aquellos que podrían reclamarme para justificar o dar una explicación de mí mismo. Por ello, ser yo-mismo significa estar en la *obligación* de ofrecer razones a los otros acerca de lo que hago. Mi «naturaleza» como cuidado (*Sorge*) implica una obligación moral en la medida en que asumir-ser-un-fundamento me obliga a emprender la práctica de dar y pedir razones, una especie de meta-práctica que acompaña a las normas de *todas* las identidades prácticas *particulares.*

La *phrónesis* siempre permanece unida a las identidades prácticas concretas, en la medida en que estas por sí solas ofrecen los «fines» necesarios o los criterios de éxito o fracaso. Y desde el punto de vista de Heidegger, el razonamiento moralmente práctico también está unido a tales identidades, en la medida en que la responsabilidad moral no puede ser definida en términos de razón o ley como el criterio para un bien universal concreto, pero que transciende la identidad. Porque el Dasein es siempre un problema para sí mismo, tales bienes son también siempre un problema para él. En consecuencia, ontológicamente considerada, la racionalidad práctica es esencialmente *razonamiento* práctico —es decir, la práctica dialógica de ofrecer razones a los otros acerca de lo que hago y demandar lo mismo por parte de ellos. Lo que tal razonamiento «debería» considerar ser lo correcto que hay que hacer, no

puede ser determinado por adelantado por ninguna teoría, sino que depende de la argumentación *real*[28]. Lo que significa ser un buen padre, amigo o carpintero —y así también lo que significa ser una buena persona, una persona moralmente buena— es siempre la sustancia del «diálogo que nosotros mismos somos». Sin embargo, sí tenemos algo así como una obligación moral que contraer en el dar razones práctico, en la medida en que eso es una parte esencial de lo que significa ser una criatura social que puede decir «yo»[29].

[28] Compárese este punto con HABERMAS, J., «Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification», en *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. LENHARDT, C. and Shierry WEBER, S.N., (Cambridge, MA: The MIT Press, 1999), 42-115.

[29] Una versión previa de este artículo fue pronunciada en la conferencia sobre «Racionalidad Práctica: Intencionalidad, Normatividad, Reflexividad» (Universidad de Navarra), Fordham University, en el décimo encuentro anual de la Sociedad Internacional de estudios fenomenológicos. Me he beneficiado enormemente de la discusión con los participantes en cada uno de estos encuentros. Me gustaría expresar mi agradecimiento especialmente a Alejandro Vigo, Franco Volpi, John Drummond, Joseph Rouse, y Hubert Dreyfus por algunas proposiciones y provocaciones extremadamente provechosas.

«En lo impoético, pensar lo poético» *(De las difíciles relaciones de Heidegger con la tecnología)*

FÉLIX DUQUE
Universidad Autónoma de Madrid

La relación que el camino del pensar de Martin Heidegger ha mantenido con la técnica es tan tortuosa como los recodos y modificaciones de ese mismo camino, aun aceptando que la orientación de éste se haya mantenido constante, según confesara el propio pensador: «Ir en dirección de una estrella, sólo eso»[1]. Y es que dicha relación bien podría describirse como configurada por meandros, recodos y aun aparentes retornos. Veámoslo brevemente:

a) en *Ser y tiempo,* el *opus majus* de 1927, cabe entrever ya una fructífera aproximación *positiva* a una filosofía de la técnica[2];

b) un acercamiento, éste, que en los años sombríos (especialmente de 1935 a 1938) se irá tiñendo de desconfianza hacia el mundo del Trabajador (la nueva *Gestalt,* proféticamente anunciada por Ernst Jünger[3]), de la máquina y de la *Machenschaft* o «maquinación» (una crítica implacable hacia la nueva «imagen del mundo», provocada posiblemente por el desengaño de Heidegger respecto a la «interna verdad y grandeza» del nacionalsocialismo, que él empieza a ver ahora como una nueva e hipócrita versión del *Amerikanismus*);

[1] *Aus der Erfahrung des Denkens.* Neske. Pfullingen 1954, p. 7 (GA 13, 76): «Auf einen Stern zugehen, nur dieses...». Tal es también el título de la más sentida biografía del filósofo: PETZET, H.W., *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger. 1929 bis 1976.* Societäts-Verlag. Frankfurt/M. 1983.

[2] Y no sólo de la artesanía y del trabajo manual: recuérdese que en *Ser y tiempo* se habla también de la manecilla del automóvil para indicar el cambio de sentido (*SZ* § 17, p. 78).

[3] Cfr. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* [1932]. Klett-Cotta. Stuttgart 1982.

c) para retornar, tras la guerra, a una concepción más receptiva y conciliadora para con el incipiente mundo tecnocientífico, especialmente en las conferencias de Bremen, de 1949 (la primera aparición en público de Heidegger tras la guerra), y las publicaciones que a éstas siguieron, desde *Holzwege* (*Sendas perdidas,* 1950), *Vorträge und Aufsätze* (*Conferencias y artículos,* 1954) y *Gelassenheit* (*Serenidad,* 1955).

d) sólo que ese intento de comprender el mundo nuevo parecerá sin embargo endurecerse de nuevo en los años sesenta del pasado siglo (baste pensar en la conferencia *Überlieferte Sprache und Technische Sprache* (Lenguaje tradicional y lenguaje técnico), de 1962, culminando en las diatribas de los Seminarios de Le Thor (1969) y Zähringen.

Y en fin, fuera ya de cuentas: el 11 de abril de 1976, es decir un mes antes de su muerte, dirigirá Heidegger una breve alocución y saludo a los participantes en el Décimo Congreso Heidegger, de Chicago[4]; en ese último «envío» les vuelve a proponer la *Seinsfrage*, dentro de la relación entre la técnica y la ciencia, por un lado, y la historia del ser como despliegue y transformación de la *alétheia*, por otro[5].

Ahora bien, por lo que respecta a la *recepción*, quizá lo más significativo y hasta sorprendente sea que, frente a la crítica que el *pensar meditativo* dirige al mundo técnico (al extremo: cibernético e informático), de una manera cada vez más negativa y aun hostil (como si en todos los respectos se hubiera sumido nuestro mundo en un omnímodo *Amerikanismus*), haya sido —precisamente y sobre todo— en los Estados Unidos donde, a partir de los años ochenta, las nuevas corrientes en filosofía de la tecnología han ido difundiendo y propagando una interesante adaptación positiva de esas doctrinas (modificadas y actualizadas desde luego *ad hoc*). Al final se dirá algo de ello.

Y no sólo eso: algunas de esas doctrinas (especialmente las procedentes de la fenomenología de *Ser y tiempo*) han sido *prácticamente* aplicadas con éxito (aunque no sin resistencia) en campos

[4] *Greetings to the Participants in the Tenth Colloquium, May 14-16, 1976* [el filósofo murió el 26 de mayo], *in Chicago.* Recogido en: SALLIS, J. (ed.), *Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*. Atlantic Highlands, N.J., 1978, p. 3.

[5] Cfr. FROMAN, W.J., *Heidegger on the Essence of Technology*. En: GROSSMANN, A / JAMME, Chr. (Hg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluss an Hegel und Heidegger.* Rodopi. Amsterdam / Atlanta, GA, 2000; pp. 246-258.

tan sofisticados como el de la robótica o la inteligencia artificial y la ciencia cognitiva, sustituyendo tanto al modelo cartesiano *cognitivista* del «mundo interno» (ahora: «redes neurales») como al de la «semántica proposicional»[6].

En este breve ensayo sólo será posible trazar a grandes rasgos las líneas conductoras del camino heideggeriano, de acuerdo a los *hitos* o *Wegmarken* anteriormente indicados. Y a ello vamos.

1. De la técnica en cuanto imbricada en la compenetración del ser con su «ahí» (Da): el ser-humano

No es exagerado decir que el rasgo más sobresaliente de la «revolución» heideggeriana en el convulso panorama alemán de entreguerras fue el del «desmantelamiento» (*Abbau*) de las concepciones metafísicas tradicionales, deudoras en su mayoría de la creencia cristiana en la trascendencia del Dios creador respecto al mundo creado y, en su deriva secularizada, del dualismo entre el alma (mente, conciencia) y el mundo, el sujeto y el objeto, lo interno y lo externo. Al respecto, nada más significativo que la afirmación heideggeriana de la *dependencia* del *ser* respecto de la comprensión que el ser-humano tiene de aquél, con lo que, al mismo tiempo y de resultas, viene refutada la creencia secular en la *realitas* del ser del hombre (baste pensar en el *alma*, o en la *res cogitans* cartesiana): «La recién caracterizada dependencia del ser -no de los entes- respecto de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*), es decir, la dependencia de la realidad (*Realität*) —no de lo real (*des Realen*)— respecto del cuidado (*von der Sorge*), preserva

[6] Obviamente no podemos entrar en tema tan relevante... y extenso. La mera recopilación y registro de las nuevas doctrinas y posiciones del neoheideggerianismo (impulsadas sobre todo por el MIT, desde el esfuerzo pionero de Hubert L. Dreyfus), supondría un ensayo por sí solo. Dejo constancia aquí tan sólo de dos afirmaciones. La primera corresponde a Albert Borgmann, el gran especialista en filosofía de la tecnología, que dedica un breve pero intenso estudio a nuestro tema: *Technology*, como contribución al *Blackwell Companion to Heidegger.* Comienza así: «Es posible sostener razonablemente que la tecnología es el tema más importante del pensamiento de Heidegger.» Y pocas líneas antes del final, deja constancia de que «su influencia sobre la filosofía americana de la tecnología, entre las más vigorosas escuelas del mundo, ha sido relevante». (En Dreyfus, H.L. / Wrathall, M.A., eds.: *A Companion to Heidegger*. III.26. Blackwell. Malden, MA / Oxford / Victoria 2005, pp. 420-432; respect., p. 420 y p. 431). En una recopilación de ensayos sobre *American Philosophy of Technology* (Achterhuis 2001 [Achterhuis, H., ed., Indiana University Press. Indianápolis, IA, 2001]), Heidegger es con mucho la figura más frecuentemente mencionada.

la ulterior analítica del *Dasein* de una interpretación no crítica [...] en la que el *Dasein* es comprendido siguiendo el hilo conductor de la idea de realidad.» (*SZ* § 43 c; p. 212).

Consecuencia de lo anterior es, desde luego, que el *sentido* del ser de lo ente no puede ser ya entendido como una imposición externa e *indiferente* procedente de «cosas» vistas como objetos mostrencos, pero estando por ello mismo a disposición de la mano y la mente del hombre (recuérdese el *morceau de cire* de la Segunda Meditación de Descartes, o la reducción de las cosas a mera *masa* en Newton, como simple cociente entre densidad y volumen). Por su parte, el análisis de la estructura existencial del *Dasein* revela la inserción de éste en un *mundo* (entendido como el modo y manera en que el hombre se las ha *cabe* los entes y *con* los demás hombres), inmerso en una actividad rutinaria que implica el uso cotidiano de instrumentos y herramientas con los que está de tal modo familiarizado que es la puesta-en-obra, la *situación* de conjunto lo verdaderamente relevante, sin que el *Dasein* pare mientes, reflexione en lo que está haciendo (o mejor: en *lo* que está sucediendo). De modo que la inteligibilidad de su conducta y del equipamiento implicado en ella es dependiente del contexto, es decir del conjunto de prácticas, que configuran en cada caso una *forma de vida* (algo, dicho sea de paso, cercano a la posición del segundo Wittgenstein).

Así pues, según *Ser y tiempo*, nunca estamos enfrente de una «cosa» o *res* (aquello de lo que se puede decir algo con sentido, y cuya cualidad es susceptible de ser subsumida en una categoría), y menos de *sense data*. Al contrario, estamos ocupados en situaciones. Y aquí es donde aparece a las claras la raíz *griega* de esta primera consideración de las *técnicas* (o «artes de hacer», como diría De Certeau[7]). Así, Heidegger: «Los griegos tenían un término adecuado para las «cosas»: las llamaban *prágmata*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *prâxis*).»[8] Adviértase, por cierto, que aquí viene privilegiada la

[7] Cfr. De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer.* Univ. Iberoamericana. México 1996.

[8] *SZ*, § 15, p. 68; también, y con mayor precisión, en el curso del WS 1942/1943 sobre *Parmenides*: «*Tà prágmata* es aquí la palabra para la totalidad originariamente inseparable de la relación entre las cosas y el hombre. Traducimos *prâgma* por *Handlung* («acción manual»). Esta palabra no mienta la actividad humana (*actio*) sino el modo unitario por el cual, cada vez, las cosas están delante de la mano y a mano, es decir referidas a la mano; el modo por el cual, cada vez, el hombre en su comportamiento, o sea maniobrando

práxis frente a la *poíesis* (la cual adquirirá por ello, al menos en este período, un rasgo *peyorativo*, propio del «hacer productivo» o *Machen*, aunque ulteriormente -sobre todo en *El origen de la obra de arte*, y después en *El arte y el espacio*- se remita el término a la *poiesis* por excelencia: el arte y la poesía).

No encontramos cosas, sino que aquello que nos sale al encuentro en una situación está configurado ya de antemano como escorzos significativos, en cuanto oportunidades u obstáculos para el *Dasein*: maneras de ser del *cuidado* (Sorge), en las que y por las que *se da* mundo, cuya mundanidad se manifiesta en el cuidado cotidiano por ser (y dejar ser). En ese cuidado, son los útiles (*Zeuge*) los que revelan la adecuación o no del *Dasein* a los contextos-de-mundo: la *Zuhandenheit* o cualidad *pragmática* de estar-a-la-mano.

Sin embargo, Heidegger se cuida muy mucho, ya en 1927, de convertir esta *ontología*, en cuanto *hermenéutica de la facticidad*[9], en un mero *pragmatismo utlitarista*. Al contrario, son los *fallos* situacionales de esa cualidad los que dejan entrever el mundo y, al fondo, el carácter de *nulidad*, de «ser» (y *del* ser) desfondado. En efecto, es el mismo estar-a-mano lo que permite salir de la *automaticidad irreflexiva* de la ocupación, al darse cuenta el *Dasein* de que:

1.º si algo «falla», si es puesto en *cuestión*, entonces es el resto lo a su vez puesto de *relieve*, mientras que lo fallido se revela por vez primera como «desentrañado», es decir justamente como algo *extraño*;

2.º y al contrario: si, embebidos en una ocupación, algo nos sirve para algo, cuanto se interponga a esa servicialidad será *eo ipso* algo *inútil*, y más: *inoportuno*;

3.º mientras que, si algo nos impide ejecutar aquello que nos *im-porta*, entonces eso se revelará como *refractario*, como algo que obstaculiza nuestro ser o estar-en-el-mundo.

En los tres casos, el mundo se revela como *de soslayo*. Y es a través de la impropiedad situacional: la extrañeza (*Auffallen*), la impertinencia (*Aufdringlichkeit*) o la refractariedad (*Aufsässigkeit*),

---

por la mano, está *gestellt* en relación a aquello que está delante de la mano.» (GA 54, 124).

[9] Por decirlo con el título famoso de la lección del SS 1923: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA 63. El propio Heidegger alude a ello en una esclarecedora nota del § 15 (*SZ*, p. 71): «El autor se permite hacer notar que desde el semestre de invierno de 1919/1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la «hermenéutica de la facticidad» del *Dasein*.»

como com-parece «mundo», entendido ahora como aquello que le *hace falta al ser-humano* y que éste echa en cada caso *en falta* (cf. *SZ* § 16, pp. 73-76). Lo que ello desvela es que ambos: mundo y *Dasein*, *se dan* sólo en el *cuidado*, desatendido en cambio en el «trato» (*Umgang*) con lo disponible: la «circunspección» (*Umsicht*) irreflexiva. Cabría jugar aquí con el lenguaje y decir que es precisamente la *ocupación* aquello que oculta la *pre-ocupación*: la remisión a un mundo configurado a su vez por «remisiones», por *signos* que son *indicios*, hitos de un camino (cf. *SZ* § 17). Sólo que, en el temor de que el mundo, literalmente, se le vaya de las *manos*, el *Dasein* no se cuida ya del carácter de «condición [en cada caso] respectiva» (*Bewandtnis*) del ser propio de lo ente a la mano (cf. *SZ* § 18, p. 84). Y así, en lugar de «dejar ser a esa respectividad» (*Bewendenlassen*) y de «dejar ser» al ente «tal y *como* ahora está y *para* que lo esté»[10], pretende escapar del mundo circundante a base de *perderse* justamente más y más en él, al convertir lo a la mano (*das Zuhandene*) en mera cosa mostrenca, presente y puesta-ahí-delante de la mano (*das Vorhandene*)[11], de modo que él mismo puede acabar considerándose como una cosa «presente»

[10] *SZ*, § 18, p. 84. En su ejemplar de mano de *SZ*, Heidegger añade en nota *ad loc.*: «*Das Seyn-lassen*. Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, donde el dejar-ser está pensado a fondo y con toda amplitud ¡y para todo *tipo* de ente!» (GA 2, 113).

[11] Adviértase que esta metafísica de la «presencia« (*Vorhandenheit*) huye de la mano, cercenándola simbólicamente, justo al proferir (en alemán, obviamente) aquello que se pretende olvidar; dicho sea de paso, la «pérdida» de la mano (el escribir «de puño y letra»), a lo sumo presente en la punta de los dedos cuando se escribe a máquina (y hoy, en el ordenador y el móvil), es uno de los aspectos de la moderna tecnología más criticados por Heidegger, para quien el pensar mismo no deja de ser un trabajo manual: «Tratamos aquí de aprender a pensar. Acaso el pensar no sea cosa distinta a la construcción de un armario. En cualquier caso, se trata de una obra manual. Por lo que hace a la mano, ésta tiene su propia condición respectiva (*Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis*).» (*¿Qué significa pensar?* Nova. Buenos Aires 1972; tr. modif., p. 21 s.). Ya en el antes mencionado curso de WS 1942/43 había criticado Heidegger la irrelevancia de la mano en el mundo técnico: «No por caso escribe el hombre moderno "con" la máquina de escribir y le "dicta" (la misma voz que *Dichten* ["poetizar", pero también "condensar, espesar", F.D.]) "a" la máquina. [...] La escritura a máquina priva de su rango a la mano en el ámbito de la palabra escrita, y degrada la palabra a mero medio de comunicación (*Verkehrsmittel* [literalmente, "de tráfico"; F.D.]). Además, la escritura a máquina proporciona la ventaja de ocultar la escritura a mano (*Handschrift*) y, con ello, el *Charakter* [el término es clave, en Heidegger: remite al éthos, la conducta ética; F.D.]. En la escritura a máquina, todos los hombres parecen iguales». (GA 54, 119).

más (un estar-ante-la mano... ¿de quién?, de todos y de nadie: de cualquiera). Una fatídica «indicación formal», ésta, que luego veremos repetirse en *La pregunta por la técnica*, y que está también a la base de la crítica a la democracia «representativa», ya en *Ser y tiempo*. Por cierto, Heidegger localiza en Descartes al principal responsable de esta *cosmovisión* científico-matemática, basada en la *metafísica de la presencia*: «*Descartes* no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = presencia continua [*ständige Vorhandenheit*]) le prescribe en cierto modo al mundo su ser "genuino". [...] Descartes realiza de esta manera explícitamente la transposición filosófica que permite que la ontología tradicional influya sobre la física matemática moderna y sobre sus fundamentos trascendentales». (*SZ* § 21, p. 96). Según esto, la mirada *teorética*, puramente «objetiva», no sería sino una deformación, degradación y simplificación de la mirada *circunspecta*, «práctica», reducida ahora a mero esquema (en Kant, justamente, a *esquematismo*), y por ende predispuesta a formalización lógica y matemática. Repárese también (y ello tiene consecuencias graves en la concepción heideggeriana de la tecnología y su origen en la culminación de la metafísica), que es la metafísica (especialmente, la enderezada según «razón», e.d.: la metafísica *racionalista*) la que presta sentido y estatuto ontológico a la física y la matemática, no al revés (al igual que la técnica sería *ontológicamente* previa a las ciencias naturales).

Y es que, como se ha apuntado, esta crítica a la *presencia* (e indirectamente, a la contemplación *teorética* de lo ente), aunque centrada al inicio en lo ente intramundano, se extiende enseguida a lo que podríamos denominar «*técnica* política.» Pues, desde luego, todo útil es para algo, de algo y de alguien con quien se está «en el tajo» (*bei der Arbeit*). Tal es el «mundo compartido» (*Mitwelt*). Sólo que en él apenas me distingo de los otros. Nos falta respe[c]to, distanciamiento, individuación, con aquellos con los cuales convivimos, hasta el punto de que nosotros mismos nos vemos como «uno más»: todos, anónimamente *inmersos* en un mundo también él anónimo, ancho y ajeno. Mas también aquí funciona lo que podríamos denominar -con los románticos de toda laya- *revelatio sub contrario*. Pues el hecho innegable de que es imposible estar solo: *allein* (aun de modo negativo: en la hostilidad, la indiferencia o la extrañeza), revela *a la contra* el pre-sentimiento de nuestra radical soledad (*Einsamkeit*). Nivelación mostrenca de toda posibilidad: el ser-en-el-mundo se oculta a sí mismo y se engaña a sí mismo. Origen de la política: ser uno

de tantos, un Don-Nadie: *Man* (un hombre, un voto —crítica de la democracia qua aritmética electoral).

Queda olvidada de este modo la posibilidad (ciertamente difícil, y aun extrema) de *poder ser de propio* (tal sería el *Selbstwelt*: el mundo del que y en el que el *Dasein* cuida de *sí*). El *Dasein* es en este sentido la *apertura cuidadosa* del *Besorgen* (del «cuidarde» las cosas) y del *Fürsorge* (del «pro-curar» por los demás). En ambos casos, al *habérnoslas (ver-stehen)* con nosotros mismos, nos «entendemos» al mismo tiempo con las cosas (con las «cosas de la vida», no con objetos) y con los demás, en la medida de lo posible. Éste es el sentido ontológico, genuino, de la «precomprensión» del ser por parte del ser-humano (*Seinsverständnis*) y de la «comprensión» (*Verstehen*, con sus ramificaciones como llegar a un «entendimiento» con los otros, tener que «entendérselas» con algo). Y es que el *Dasein* no es nunca «ser» (y menos: *un* ser), sino un «poder-ser» (*Seinkönnen*). De la misma manera, lo ente no es, sin más, sino que es «ser-posible» (*Möglichsein*). La «posibilidad» no es primariamente lógica, sino existencial: es el gustar (*mögen*) de algo, el que sea —conveniente ir con alguien, etc.—. Y la estructura existenciaria del *Verstehen* es el *Entwurf* (indicación de la primacía ontológica del *Zu-kunft*). Somos nuestros planes y nuestros proyectos. Por eso, comprender nuestra propia existencia es *eo ipso* comprender el mundo (habérselas, entendérselas con el mundo).

2. Del elogio de la téchne al desencanto ante la técnica moderna

Según Heidegger va viendo cómo su *mundo-significativo-y-situacional-de-útiles-a-la-mano*, de regusto *neogriego*, está dejando rápidamente de tener sentido, así también se desmorona la desdichada República de Weimar, a finales de los años veinte y principios de los treinta del siglo pasado. Al final del impresionante film-documento *Berlin – Die Symphonie der Grossstadt*, de Walter Ruttmann (1927: el mismo año de *Ser y tiempo*), unos perros vagabundos ladran, disputándose un pedazo de carne, mientras los monos del *Zoologische Garten* se agitan y chillan. Una imagen ésta que parece reflejarse en el juicio quizá más duro que haya lanzado Heidegger contra la civilización moribunda de finales de los años 20. En efecto, frente a la filosofía entendida como *Heimweh*, como nostalgia de volver al hogar, según la famosa expresión de Novalis, Heidegger se pregunta: «¿Acaso no ha abolido desde hace tiempo esa nostalgia el actual hombre de ciudad, el mono de la civilización?» Frente al arraigo (*Bodenständigkeit*), surge pues, ominosa,

la *Bodenlosigkeit:* «la pérdida del suelo natal», de la *Heimat*; y ello, por culpa de la *Weltstadt*, de la «ciudad-mundo» y su técnica maquinista. Pero, ¿cómo explicar el cambio radical (al menos, en apariencia) del enfoque de lo que, con Kant, podríamos denominar el planteamiento «tecnopráctico» de los años 20 en Marburgo, frente al desengaño, a su vuelta a Friburgo de Brisgovia en el Semestre de Invierno de 1928/1929, con el estridente toque de clarín de la aceptación del Rectorado en abril de 1933?

Cabe hallar una posible respuesta (al menos, en lo que respecta al contexto sociopolítico) en el pormenorizado estudio de Michael E. Zimmerman, que trata, entre otras cosas, de la relación entre tecnología y política en los años de Weimar y del comienzo del nazismo[12]. Zimmerman apunta convincentemente que, tras el breve período anarquizante de los *espartaquistas* en Munich y Berlín, una cierta sensación de estabilidad se había ido extendiendo por unos años en la Alemania de Weimar, en base también, desde luego, a las cuantiosas inversiones norteamericanas en la industria del país, las cuales permitieron aliviar de algún modo la onerosa indemnización a Francia por los daños causados en la Gran Guerra. Ese clima relativamente optimista habría favorecido la idea, difundida entre ingenieros, tecnócratas y empresarios, de la posibilidad de establecer algo así como una política tecnológica a la alemana, esto es: en beneficio del *Volk*, sin tener que sufrir las consecuencias que en los Estados Unidos ya se estaban produciendo, hasta el empuje del *New Deal* de Roosevelt, con la estupenda combinación de *taylorismo* (reorganización del trabajo, en función de la instalación en las grandes fábricas de la cadena de montaje) y *fordismo* (que propugnaba la entera reorganización del proceso productivo con vistas al consumo masivo, incluyendo desde luego en esa reforma radical a la «técnica» política).

Todas esas ilusiones se vinieron desde luego abajo con la crisis de 1929, como se encargaría de precisar el profético ensayo de Ernst Jünger: *Die totale Mobilmachung*, de 1930. Este opúsculo, junto con *Der Arbeiter*, de 1932, ejerció una vasta influencia sobre la época, y también desde luego sobre Heidegger, en torno a la cuestión del *nihilismo*[13]. A Jünger se debe la idea de la expansión

[12] *Heidegger's Confrontation with Modernity*. Indiana Univ. Press. Bloomington, IN, 1990.

[13] Heidegger cita a Jünger ya en «Überwindung der Metaphysik» (1938/39) *II*: «Pues el trabajo (cfr. JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, 1932) alcanza ahora, en el rango metafísico de la incondicionada objetivización de todo

planetaria de la organización técnica a todas las esferas de la actividad humana. Como famosamente señala: «Junto a los ejércitos que se enfrentan en los campos de batalla surgen los nuevos ejércitos del tráfico, de la alimentación o de la industria de armamento: el ejército de los trabajadores, en general.»[14] Según esto, no sería descabellado pensar que en la primera mitad de los años 30 bien podría haber adoptado Heidegger —con todos los matices que requiera el caso— posiciones afines a lo que, en una línea sedicentemente de «izquierdas», se ha dado en llamar «modernismo reaccionario», o «revolución conservadora.»[15]

Al respecto, Michael Zimmerman ha resumido con claridad la posición de aquellos conservadores «revolucionarios» que aceptaban la técnica moderna, con tal de que ésta preservara a la *Volksgemeinschaft* limpia de toda mancha capitalista o proletaria. Así, se trataría de:

1) insertar la tecnología dentro de un sistema socio-económico que impidiese la proliferación de intereses privados y egoístas;

2) restaurar la «fábrica social», dañada tras la Gran Guerra, instituyendo un socialismo autoritario de corte nacionalista, como 'tercera vía' entre los desmanes del «espíritu de Manchester» y los del «comunismo ateo»;

---

lo existente (*alles Anwesenden*), que despliega-su-esencia (*west*) dentro de la voluntad de voluntad». (*Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 70); utilizaré, con escasas modificaciones —allí donde sea preciso adecuar la terminología a las intenciones de este trabajo—, la excelente traducción de Eustaquio Barjau: *Conferencias y artículos*. Serbal. Barcelona 1994. Por otra parte, cabe añadir que, con ocasión del sexagésimo aniversario de Heidegger, Jünger visitó a Heidegger en Todtnauberg y le dedicó un ensayo, relativo al nihilismo: «Über die Linie» (1949), al que el pensador respondió con Über «*Die Linie*», una «carta» que en 1957 tomará el título de *Zur Seinsfrage* («Sobre la cuestión del ser»), publicada en: *Wegmarken*. GA 9, 385-425. José Luis Molinuevo ha editado la controversia entre ambos, en: *Acerca del nihilismo*. Paidós. Barcelona 1994.

[14] *Die totale Mobilmachung*. *S.W.* 7, 130 (recuérdese que el partido nacionalsocialista se denominaba: *Nationalsozialistische Deutscher **Arbeiterpartei***: NSDAP)

[15] Para lo primero, ver HERF, J., *Reactionary Modernism*. Cambridge Univ. Press. Nueva York 1984, espec. p. 154; la segunda y más famosa denominación se debe a Armin Möhle (que en 1950 daría nombre al movimiento, y se declararía influido por el pensamiento de J.A. Primo de Rivera): MÖHLER, A. / WEISSMANN, K., *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*. Ares. Graz 2005; y también: WOODS, R., *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. St. Martin's Press. Nueva York 1996; TRAVERS, M., *Crisis of Modernity. The Literature of the Conservative Revolution in Germany, 1890-1933*. Peter Lang. Frankfurt/M. 2001

3) reemplazar el espíritu ilustrado, propio de una racionalidad basada en el cálculo, por la entrega del individuo, capaz de sacrificarse por la comunidad.

En fin, esos «revolucionarios», concluye Zimmerman: «vislumbraban un futuro en el que el poder tecnológico estaría en manos de alemanes que encarnarían las antiguas virtudes de virilidad, coraje, resolución, dureza, disciplina y honor»[16].

Quizá Heidegger albergara alguna esperanza de que el nuevo régimen, basado en el triple *Führersprinzip* de la *Volksgemeinschaft:* el Saber (*Wissensdienst*), el Trabajo (*Arbeitsdienst*) y la Defensa (*Wehrdienst*)[17], pudiera conciliar los avances tecnológicos con su «nacionalsocialismo particular» (como le criticara amablemente el Ministro de Educación del Baden con ocasión del *Discurso de Rectorado*). Todavía en la conferencia de Friburgo *El origen de la obra de arte*, de 1935, luego remodelada y publicada dentro de *Sendas perdidas* (1950), se sostiene que técnica moderna y arte son modos de estar en la verdad (*aletheúein*), en cuanto que ambos proceden igualmente de la *téchne*. Pero es la obra de arte la que viene privilegiada, en cuanto «puesta en obra» (*Ins-Werk-setzen*: traducción y adaptación de la *enérgeia* aristotélica) de la verdad; por ello, en el arte se ofrecería una salida alternativa a la técnica[18].

Con todo, en ese mismo año, el curso *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935) deja traslucir ya indirectamente una crítica a la dirección *tecnocrática* tomada por el nazismo, al confrontarla con las concepciones griegas (reformuladas en *Ser y tiempo*) de la *téchne* y su influencia en la *pólis*. Desde luego, la tecnología alentada por el Estado nada tiene que ver ya, según Heidegger, con esas concepciones: «El ser, susceptible de cálculo y, de este modo, emplazado (*gestellte*) en orden a la computación, hace de lo ente algo susceptible de dominación dentro de la técnica moderna,

[16] ZIMMERMAN, M., *op. cit.*, p. 47. Compárense esas expresiones con las utilizadas por Heidegger en los años «sombríos», p.e., dentro de la recopilación: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976). III: Rektor der Freiburger Universität (1933-1934)*. GA 16, 81-274 (especialmente los puntos o parágrafos 48, 66, 130 y 131).

[17] Se trata de los tres «servicios» proclamados por Heidegger en la *Rektoratsrede* de 27 de mayo de 1933 (GA 16, § 51; 107-117). Hay ed. esp. de RODRÍGUEZ, R., *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Tecnos. Madrid 2009.

[18] Sin embargo, en el *Postscriptum* de 1950 reconocerá Heidegger —con Hegel— que la obra de arte ya no es algo *tangible* que pueda reunir y centrar un mundo (y por eso apelará más bien a la poesía). Cfr. *Holzwege*. GA 5, 67-70.

ensamblada (*gefügten*) matemáticamente, la cual es algo *esencialmente* diverso a toda la utilización de instrumentos conocida hasta ahora»[19]. De ahí que haya de ser tomada *cum grano salis* la controvertida afirmación relativa a «la interna verdad y grandeza[20] del movimiento» (en la edición de 1953: «del nacionalsocialismo»), ya se acepte o no que el famoso paréntesis «(el encuentro de la técnica definida a nivel planetario y el hombre moderno)» haya sido añadido igualmente en esa edición (GA 40, 152).

Sea como fuere, lo cierto es que la doble crítica a la deriva del nacionalsocialismo y a la entronización de la *técnica maquinista* en el régimen nacionalsocialista (que seguiría así, y no sólo en esto, la línea dictada por el *Amerikanismus*) es ya patente en los *Beiträge zur Philosophie*, redactados entre 1936 y 1938, pero sólo publicados en 1989 (*GA* 65). Ya en la primera «trabazón» o «juntura»[21] de estos *Aportes* o *Contribuciones* se apunta —en una suerte de *revelatio sub contrario*— que, en la actual «confusión de lo ente falto de ser (*Wirrnis des Unseienden*)», aquello que *suena* (diríamos, como una voz que viene de lejos: *Anklang*) es que el eseyer (*Seyn*) no es sino la recusación (*Verweigerung*), lo cual quiere decir

[19] *Einführung in die Metaphysik*. GA 40, 202. Por lo que respecta a la *pólis*, el pensador deslinda ya claramente el sentido genuino de ésta como: «fundamento y lugar del *Dasein* del hombre mismo, encrucijada de todas las vías», de su consideración impropia, a saber, como Estado: «Se traduce *pólis* por Estado y Ciudad-Estado, con lo cual no se acierta a dar con el sentido pleno del término. *Pólis* significa más bien la sede (*Stätte*), el ahí (*Da*), dentro del cual y como el cual es [= existe] el *Da-sein* en cuanto histórico. La *pólis* es la sede-de-la-historia, el ahí, *en* el cual, *desde* el cual y *para* el cual acontece la historia.» Y después de enumerar cuanto pertenece a tan elevada *Geschichtsstätte* (de los dioses y los templos a la asamblea popular, el ejército y la flota), reniega Heidegger de su utilización *política*: «Por ende, nada de eso pertenece en principio a la *pólis* ni es algo político, si con ello se hace referencia a un hombre de estado (*Staatsmann*), a un señor de la guerra (*Feldherrn*) o a los negocios estatales.» (GA 40, 161).

[20] Orig.: *Grösse*. El término es ambiguo (*Grösse* se usa también para la talla de un traje o del calzado). ESTIÚ, E. vierte: «interior verdad y grandeza» (*Introducción a la metafísica*. Nova. Buenos Aires 1966, p. 233); ACKERMANN, A. traduce, en cambio: «la verdad interior y la magnitud» (Gedisa. Barcelona 1993, p. 179).

[21] La estructura de los *Beiträge* no es desde luego sistemática, sino que se diversifica o abre en seis «junturas» (*Füge*), cuya conjunción formaría una *co-yuntura* o trabazón plena de la historia —o sea, de los «envíos» o *Schickungen*— del *Seyn* (o «eseyer», término refrendado por el Diccionario de María Zambrano, con el cual se intenta —como en Heidegger— marcar las distancias respecto al ser de lo ente).

que *Seyn* es «eso» que no se deja manipular por las maquinaciones humanas ni ser reducido a ente (ya sea el *ens summum* o lo ente en total). (GA 65, 7). Y ese calamitoso estado de cosas no se resuelve a base de hacer: «Análisis de la situación 'espiritual' y 'política' de la época» (GA 65, 309)[22]. De lo que se trataría ahora, más bien, sería de cuestionar el ser de la metafísica, y por ende de «renovar la pregunta por el ser» (o si se quiere: volver a preguntarse por el sentido de la obra de 1927). Para nuestro tema, importa resaltar que en esa *Situation* (la inmediatamente anterior al inicio de la Segunda Guerra Mundial), lo que reina según Heidegger es: «la penuria de la falta de penuria (*die Not der Notlosigkeit*)» (GA 65, 107); y también, con mayor claridad: «En esta época de infinita indigencia, debida a la oculta penuria de la *falta de penuria*, esta pregunta (por la verdad del eseyer, F.D.), debe parecer necesariamente la charlatanería más inútil, relativa a algo que, además, ya se ha dejado atrás a su debido tiempo.» (GA 65, 10). Y es que lo que impulsaría ese tiempo (¿sólo entonces?) el ajetreo de la vida cotidiana no sería ya desde luego el «cuidado» (*Sorge*), sino la «maquinación» (*Machenschaft*)[23]: esa «contra-esencia (*Unwesen*)[24] que, sin embargo, le sigue siendo esencial a la esencia» (entendida ésta, ahora, como el carácter fundamental de la entidad). La maqui-

[22] Se trata de una alusión envenenada contra Karl Jaspers, que en 1931 había publicado *Die geistige Situation der Zeit* (ahora accesible en de Gruyter. Berlín 1988).

[23] Oyarzún traduce «hacedurría»; se trata, en general, del rasgo epocal según el cual todo lo existente, incluido el ser humano, viene entendido y manipulado como producto del hacer (*machen*) *por parte* del hombre, pero que no *es debido* al hombre, sino a «algo» que in-siste y alienta en él. Por eso, en la versión más o menos aceptable de *Machenschaft* como «maquinación» habría que huir de las connotaciones -humanas, demasiado humanas- de contubernio, colusión o conjuración, poniendo más bien el acento, no sólo en la *máquina*, sino también y sobre todo en el *poder* que la rige (*Macht*, como en la *Wille zur Macht* nietzscheana, que, desde luego, tampoco es una cualidad humana). Poco tiempo después, extiende Heidegger la noción de *Machenschaft* a todo poder y todo ente, más allá de la crítica a la tecnología: El poder (*Macht*) domina por mor de su propia potenciación (*Ermächtigung*) en la esencia, e.d. para tener el poder de hacer cosas (*Machenschaft*: maquinación).

[24] El término, en la acepción habitual, podría verterse como «fechoría» o «desafuero». Con un sentido al que también se acerca Heidegger, *suo modo*, aparece en la *Ciencia de la Lógica* hegeliana: es la «apariencia» o *Schein*, que, al ser lo inmediato (y por tanto, literalmente *irreflexivo*), se «las da» de independiente, en cuanto separado e incluso contrario a la esencia, por lo que he vertido en ese caso *Unwesen* como «antiesencia». (Cfr. *G.W.* 11: 246, y mi nota *ad loc.*, ed. cit.; I, 443).

nación significa pues el prevalecer «de lo susceptible de ser hecho y de aquello que se hace a sí mismo (*des Machbaren und Sichmachenden*)». (GA 65, 126). Su medio de realización es el «cálculo» (*Berechnung*), elevado así a «ley fundamental de la conducta». Y el resultado sería la «irrupción de cuanto es propio de las masas (*Aufbruch des Massenhaften*)» (GA 65, 120), de lo cual se seguiría también la aceleración de todo lo fugaz y banal de la existencia.

En esta situación de penuria total, Heidegger recurrirá a la última y más extrema opción: abandonar lo ente en total a su suerte, mediante un «salto (*Sprung*) hacia el eseyer», por mor del cual es preciso: «sacrificar todo ente al eseyer» (GA 65, 230). Y es que, al igual que en *Ser y tiempo*, ese «salto», a pesar de sustituir ahora el enfoque trascendental de esa obra, no deja de tener un «carácter de proyecto», en cuanto «posibilidad arrojada hacia delante» (GA 65, 239). Con todo, el «darse», la donación de esa posibilidad no es algo que esté en manos del hombre, ni es posible pensarla desde lo ente, aunque desde luego se abra en el *Da-* del *Dasein* (del ser-humano) como «espacio-de-juego-del-tiempo» (*Zeit-Spiel-Raum*). Sólo en él, y no desde luego en el espacio-tiempo de la física moderna, puede acceder el hombre a su ser-sí-mismo (cf. GA 65, 244). Pero esa es una decisión que, de lograrse, implicaría un «giro en la esencia del hombre»; salvo que éste decida, desatento, permanecer en la *animalitas*[25], es decir en una vida interpretada tanto científicamente como acorde a una cosmovisión (en probable alusión a la *Weltanschauung* propugnada por Alfred Rosenberg para el nazismo).

Esa alusión a la «animalidad» viene estrechamente vinculada por Heidegger con el consiguiente reconocimiento de la *degradación* de la «naturaleza». Como ya se advirtiera en *El origen de la obra de arte*, es la «tierra» y no la naturaleza lo originario. «Tierra» (*nomen proprium,* como *Gea,* en Hesíodo) es, en efecto: «sede del instante (del *kairós* decisivo, F.D.), de la venida y de la morada de los dioses, en cuanto que ella, sin dejar de ser la *phýsis*, descansa en el envío-de-la-esencia del eseyer mismo (*in der Wesung des Seyns*

[25] En *Nietzsche II* es Heidegger mucho más contundente: «El superhombre [nietzscheano] es la más extrema *rationalitas* en el dar poder a la *animalitas*, es el *animal rationale* que llega a su acabamiento en la *brutalitas*. La carencia de sentido se convierte ahora en el "sentido" del ente en su totalidad». (Tr. Vermal, J.L. Destino. Barcelona 2000, p. 24; el texto procede de un original de 1939). Y todavía con mayor fuerza: «Al final de la metafísica está la frase: "*Homo ist brutum bestiale*"». (*Der europäische Nihilismus* [1940]. GA 48, 267.

selbst)». Por el contrario, eso que llamamos «naturaleza» habría sido sometido ya a la «violencia de la maquinación» (algo, dicho sea de paso, con lo que tendría que estar de acuerdo Adorno, con su crítica al «mundo administrado»). Sólo queda, pues, confiar que en la tensión entre «tierra y mundo» (GA 65, 259), en cuanto factores de historia, se abran las vías del: «arte, el pensar, el poetizar, y la acción (*Tat*)» (GA 65, 256)[26], al ser ellas «de este modo las más cercanas al acaecimiento propicio» (GA 65, 275).

Pero incluso esa esperanza parece vacilar en estos momentos de postración extrema, sobre todo por lo que hace a las artes plásticas. Inmediatamente después de la redacción de los *Beiträge*, Heidegger habla del arte como: «expresión de la vida, donde qué sea "vida" es algo que viene ya puesto de consuno en vista del tipo de producciones "artísticas" (p.e. la virilidad del hombre, con músculos gigantescos y exponiendo los genitales, y con rostros vacíos, tensos en su brutalidad)». Aún más grave es la equiparación del arte[27] con la técnica, según la definición que ofrece ahora Heidegger: «la instalación de los dispositivos de la factualidad (*Machsamkeit*)[28] de todo ente; de antemano, privado por ello de decisión. El arte, al ser esencialmente igual que la técnica y la "historia", toma a su cargo la instalación de lo ente, cuyo ser viene decidido de antemano como maquinación». (*Besinnung*. GA 66, 35).

[26] Adviértase que todavía —y seguramente por última vez— incluye Heidegger, bajo el término *Tat*, la acción del fundador del Estado; diríamos, con Platón: del *orthós nomotétes* (*Leyes*, II, 378e; allí se alude también, por cierto, a los poetas). Pero, como ya hemos visto, no cabría hablar aquí de un *acto político*.

[27] De *ese* mal llamado «arte», dado que sigue abierta la posibilidad del arte genuino: el ya definido en *El origen de la obra de arte* como «puesta-en-obra de la verdad»; sólo que ahora —se precisa— ya no vendría interpretado: «metafísicamente, sino de acuerdo a la historia-del-eseyer.» (*op. cit.*, p. 35).

[28] Así vierte Juan Luis Vermal el término, en su traducción del *Nietzsche* de Heidegger. Por cierto, el pasaje en que esta voz aparece arroja viva luz sobre la conexión establecida por Heidegger entre ese tipo de arte (al que sí que cabría denominar en verdad como «degenerado») y la técnica maquinista: «Esta transformación [de todo ente en algo susceptible de ser producido, F.D.] instituye la preponderancia de la entidad así determinada como factualidad [*Machsamkeit*]. La entidad como factualidad sigue estando sometida al ser, desprendido de sí y entregado a su hacerse por medio del cálculo, y a la factibilidad (*Machbarkeit*, F.D.) del ente, que le es conforme por medio de la planificación e institución incondicionada. A la preponderancia del ser en *esta* figura esencial la llamamos la *maquinación* [*Machenschaft*]. (*Nietzsche II*; ed. cit., p. 22).

De la misma época de los *Beiträge* y *Besinnung* (o sea, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial), en los parágrafos agrupados bajo el título: *Superación de la metafísica (Überwindung der Metaphysik)*, la crítica a la técnica moderna se amplía ya decisivamente a todas las regiones de lo existente, y sobre todo a la política[29]. No sin ironía, viene la técnica calificada ahora de: «forma suprema de la consciencia racional (*rationalen Bewusstheit*).»[30] Y es que máquina y maquinación, por un lado, y la forma moderna de ser «racional» (en el sentido de la *ratio*: del fundamento y del cálculo), por otro, serían *en esencia* la misma cosa para Heidegger: «[La técnica] y la falta de meditación, o sea la instalada incapacidad -obtusa de sí misma- de referirse a lo digno de ser cuestionado, se copertenecen: son lo mismo». (GA 7, 85). Ambos factores: la técnica y la insensatez, remiten al «abandono del ser [...] en donde el ser se descompone en maquinación». (GA 7, 89). Bajo la técnica es desenmascarado el hombre, antaño tildado de *animal rationale*, como «bestia de trabajo [...] abandonada al torbellino de sus artefactos[31], destrozándose de este modo el ser humano a sí mismo, y aniquilándose en la nulidad de la nada». (GA 7, 71). Incluso la guerra (en cuyo período inicial se escriben estos pasajes) *da lo Mismo*, dentro de esta «contra-esencia» (*Unwesen*): la hechura del mundo, degradada como *fechoría*. Con Jünger, reconoce ahora Heidegger: «La guerra se ha convertido en una mutación del apro-

[29] En esa crítica, Heidegger intenta ante todo desembarazarse de la pesada sombra de Nietzsche y su concepción de la *voluntad de poder* (una influencia que el pensador habría vinculado a la procedente de Hitler, a partir de 1938 y su desengaño respecto al «primitivismo» del *Führer*), según la ahora famosa queja de Heidegger a su mujer, Elfride: *Er hat mich kaputt gemacht* (algo así como: «Él me ha destrozado, me ha hecho polvo»). Ésta confió la frase a Otto Pöggeler, el cual —junto con la mencionada contextualización política— la transmitió a su vez a W. Müller-Lauter (en cartas de 4 y 24 de febrero de 1998), que, en fin, hace públicas esas palabras en: *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*. Walter de Gruyter. Berlín/Nueva York 2000, p. 17, n. 53). Mientras que, en los *Beiträge*, Nietzsche es elogiado todavía, junto con Hölderlin, como *der Zukünftige*, al poco tiempo se volverá Heidegger hacia y contra él. Sólo mucho después se tendrá noticia de esta nueva *gigantomaquia*, al editar Pöggeler los dos vols. de *Nietzsche* (Neske. Pfullingen 1961).

[30] Adviértase que Heidegger cambia el sufijo verbal (*-sein*) del término que podríamos esperar aquí: *Bewusstsein* («conciencia»), para hacer notar que se trata aquí de la cualidad (*-heit*) *de* tomar conciencia, de «prestar atención» a algo: justamente, la *consciencia* o *Bewusstheit*.

[31] *Gemächte*. Cabría verter «criaturas» o «cosas hechas» (cfr. Salmo 103, 14-16). Adviértase que el término denota también los genitales del hombre.

vechamiento exhaustivo (*Vernutzung*) del ente, que se continúa en la paz». (GA 7, 91). Y la crítica crece de tono cuando se torna autocrítica, es decir cuando Heidegger denuncia ahora el otrora celebrado *Führerprinzip* del *Discurso del rectorado*, en 1933: los *Führer* (a los que —apunto— sería mejor denominar *leaders*) no son sino «la consecuencia inevitable de que lo ente haya pasado al modo de la errancia (*Irrnis*), en la cual se expande el vacío que exige una única ordenación y un único aseguramiento de lo ente. A ello se debe la necesidad de "liderazgo" (*"Führung"*), esto es, del cálculo planificador del aseguramiento de la integridad de lo ente». (I, 85s.). Y como si Heidegger tuviera en mente la caracterización hegeliana de los «grandes hombres», pero ahora volcada hacia la caricatura, esos «líderes naturales» (*Führernaturen*):*«*Son los primeros empleados dentro del curso de negocios del aprovechamiento exhaustivo y sin condiciones de lo ente, al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser». (GA 7, 94). Y dada la «uniformidad» (*Gleichförmigkeit*) global, en la que desaparecen tanto los *nacionalismos* como la *Führerschaft* (ahora, ya: «tan sólo un instrumento entre otros»), se sigue necesariamente que: «Un hombre sin *Uni-form* da hoy ya la impresión de algo irreal, algo que no cuadra». (GA 7, 95).

¿Cabe ir todavía más lejos? Desde luego. La crítica se exacerba, hasta llegar a cubrir toda realidad: «El aprovechamiento exhaustivo de todos los materiales, incluida la materia bruta "hombre", para la producción (*Herstellung*) técnica de la incondicionada posibilidad de producirlo todo, viene ocultamente determinado por el vacío total en el que está suspendido lo ente, las estofas de la realidad efectiva, [...] para escapar a ese vacío sólo queda organizar lo ente incesantemente, en base a la permanente posibilidad de la ordenacón como forma del aseguramiento del actuar. Vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia (*die Organisation des Mangels*)». (GA 7, 94). En conclusión: «La tierra se muestra como lo in-mundo (*Unwelt*: el anti-mundo) de la errancia. Desde la perspectiva de la historia del eseyer, ella es la estrella errante». (GA 7, 95).

Todo, pues, parece perdido. La guerra misma no sería sino una consecuencia de esa *penuria de la falta de penuria*: el abandono del ser (por no hablar del olvido del eseyer). Tan sólo alienta aún una leve esperanza: «Una cosa es limitarse a explotar la tierra, y otra recibir (*empfangen*) la bendición de la tierra y sentirse en casa (*heimisch*) en la ley de esa recepción (*Empfängnis*: «de ese ser fecundado»), a fin de guardar (*hüten*) el misterio del ser y de

velar por la inviolabilidad de lo posible». (Ga 7, 97). Bien puede decirse que en este último párrafo se encuentra *in nuce* lo que podríamos llamar el ulterior «giro poético» del pensar meditativo: «En lo impoético, pensar lo poético» (*Das Wohnen des Menschen*, GA 13, 220).

3. La técnica, como ocasión de peligro y de salvación

Antes incluso del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger había dejado escrita esta lapidaria sentencia: «Nuestra hora es tiempo de ocaso» (*Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs*). (GA 65, 397). Por cierto, harto apresurado sería creer que el *Maestro de Alemania* ya estaba olfateando la catástrofe y preparándose para ella. Basta con seguir leyendo el texto para comprender que, como en otras ocasiones, se está procediendo aquí a una sutil transformación de la idea cristiana de la *mortificación* (si queremos, de la *kénosis*, según la Epístola paulina a los Filipenses 2, 5-8). *Untergang* quiere decir literalmente: «vía o curso hacia abajo». *Unter-Gehen* es descender *ad ínferos*. Y en ese hondón, estar presto en silencio al advenimiento de lo venidero: el *otro* inicio (no un «nuevo» inicio). Por eso continúa Heidegger: «Este ocaso es inicio primerísimo (*erstester*)» (*ibid.*).

¿Tienen estas oscuras y esquivas declaraciones algo que ver con la tecnología? Desde luego. Aunque Heidegger haya intentado evitar el empleo de esquemas de tipo *trascendental* (como en la famosa «diferencia ontológica»), bien puede decirse que aquello que desde la perspectiva de la historia-del-eseyer (o desde la perspectiva ontohistórica) se revela como *ocaso* es, en el plano óntico (o del ente en total), la *técnica maquinista*. Y de igual modo, al *pensar meditativo*, en cuanto «localización» (*Erörterung*) del *Ereignis*, custodiada en el vigilante estar presto al advenimiento del «otro inicio», le correspondería de un modo señalado el *giro poético* de Heidegger en la postguerra, como «dilucidación» (*Erläuterung*) de lo que artistas y poetas han ido *advenideramente* preparando en su «pensar rememorante», en cuanto *destellos* o *preludios* de lo *sagrado* y del permanente «estar pendiente» de lo *divino*. Y no sólo eso: precisamente *a sensu contrario*, ya en lo más profundo del peligro extremo de la técnica (la cual, como sabemos, no deja de darse en el mismo envío-y-despliegue esencial que el arte y la poesía) alienta ese *Vorschein*. A ello se encaminan las ahora famosas cuatro Conferencias de Bremen (1949), y especialmente la segunda, a la que ya hemos hecho mención: *Das Gestell*, ampliada y modificada como *Die Frage nach der Technik* (1954).

3.1. La tecnología, en cuestión

Por cierto, el proceder seguido en ese célebre ensayo bien podría seguir la ya mencionada *revelatio sub contrario* (si no queremos hablar de método «trascendental»). En efecto, en un punto crucial podemos leer: «la correcta definición instrumental de la técnica, siendo correcta, no nos muestra todavía la esencia de ésta. Para llegar a esta esencia, o por lo menos a su cercanía, tenemos que buscar lo verdadero (*das Wahre*) yendo a través de lo correcto (*das Richtige*)» (GA 7, 9)[32],

La pregunta por la técnica abre un *camino del pensar* (cf. GA 7, 7), y a la vez *le* abre un camino *al* pensar. Como propia del pensar (y apropiada a él), esa vía se va abriendo paso «de manera desacostumbrada, a través del lenguaje» (*ib.*), hasta desembocar en otro modo de lenguaje: el *poético* (la forma más alta de *téchne*, reivindicada de nuevo ahora, en general, como: «la *poíesis* de las bellas artes», y cuyo florón sería la poesía: GA 7, 35). Más allá de los límites de la conferencia, y yendo en dirección de *La cosa* (*Das Ding*), esa vía, partiendo del peligro que la técnica maquinista (la tecnología) representa, puede o no conducir al «salvamento»[33] del hombre, remontándose a la meditación o *Besinnung* a través del pensar rememorante (*das andenkende Denken*), en caso de que el mortal cuide en fin de la humildad de cosas aparentemente nimias (*gering*), las cuales se abren como lugares que, sacrificándose, obsequian y otorgan, tal como una jarra cuando se vierte el vino que ella contiene.

Por lo que hace en cambio a la letra de la conferencia misma, la cosa no puede empezar peor. Pues Heidegger asevera: «Por doquier permanecemos, de manera no libre (*unfrei*), encadenados

[32] Poco antes había señalado Heidegger: «En eso que está ahí delante (*vorliegt*), lo correcto fija en cada caso algo acertado (*Zutreffendes*).» (*ib.*). Además, este proceder supone un cambio radical respecto al «pesimismo» que rezuma un texto escrito unos diez años antes, el punto XX de *Superación de la metafísica*: «Lo correcto se hace dueño de (*meistert*) lo verdadero y deja a un lado la verdad.» (GA 7, 87).

[33] *Bergung*, en el sentido de *Rettung*: acción de albergarse, en cuanto salvamento (*BzPh;* GA 65, 262), y no desde luego «salvación», si por ello se entiende «redención» (*Erlösung*); en el pensar ontohistórico no puede darse: «re-dención (*Er-lösung*), e.d. en el fondo humillación (*Niederwerfung*) del hombre». (GA 65, 413; Heidegger separa el prefijo para hacer notar la idea de «liberar, dejar suelto»; el término *Erlösung* remite a *auslösen* (gr. *akolúo*: pagar dinero para liberar a un esclavo). Sobre el tema, véase mi artículo: *El dios del otro inicio*. ENDOXA 20 (2005) 719-732.

(*gekettet*) a la técnica, lo mismo si apasionadamente la afirmamos o la negamos». (GA 7, 7). Pero en Heidegger (y en cualquier otro filósofo de talla) ninguna palabra es en vano. Pues ese adverbio (*unfrei*) invalida de antemano lo que sigue, a saber: el prejuicio de *neutralidad instrumental* (como si la técnica fuera simplemente «un medio para conseguir fines»), del cual se sigue implícitamente el otro prejuicio: el *antropológico* («La técnica es un hacer del hombre») (GA 7, 6). Es como si siguiéramos considerando la tecnología con la óptica de *Ser y tiempo*, como si ella fuera un «complejo de instalaciones [...] un *instrumentum*» (*ib.*)[34]. La conjunción de esos dos prejuicios —el instrumental y el antropológico— descansa en otro más grave, y patente: queremos la técnica para *dominar* con ella al mundo. Lo que extraña al pronto es que, para Heidegger, tanto la definición *instrumental* como el afán de dominio son manifestaciones *correctas* (*richtig*), que llevan al hombre a un «respecto justo (*rechten*) para con la técnica.» Sólo que ya sabíamos, desde la publicación en 1942 de *Platons Lehre von der Wahrheit*[35], que la definición de la verdad como adecuación o correspondencia remite a la *rectitudo* de la mirada, torciendo así *sintomáticamente* la inicial noción de la verdad como *alétheia* e inaugurando de este modo la historia de la metafísica. Desde ahora, es «justo y correcto» aquello que se deja dominar y encuadrar por la *mirada* del sujeto, y por ende cuanto pueda ser *utilizado* para tal fin. Ahora bien, si esto es así, y proviene del mundo griego, entonces la *causa* del doble prejuicio sobre la técnica debiera poder esclarecerse mediante el análisis de la primera explicación exhaustiva de la noción de causa -la aristotélica-, lo cual abriría la posibilidad de *remontar* (*verwinden*) el síntoma, no tanto a otra causa aún más anterior cuanto a lo oculto tras la relación entre síntoma (o efecto) y causa, a saber: que el estar-delante y el estar-a-punto (*Vorliegen und Bereitliegen*) son modos de «venir a darse en [la esencia, entendida como] el a-sistir (*in das An-wesen vorkommen*). (GA 7, 12).

El lenguaje nos muestra así una vía inesperada de «remonte» o «salto»: la presencia ya no se mide desde la mano humana

34 Una confusión de la que nos debemos cuidar: «frente a la técnica artesanal (*handwerklichen*: «de trabajos manuales»), la técnica moderna es algo absolutamente distinto y, por ende, nuevo.» (VA I, 6). Algo que Heidegger notara ya en 1935 (cfr. *supra* nota 24).

35 Ahora disponemos de la publicación del curso del WS 1931/32: *Zu Platos Höhlengleichnis und Theätet*, junto con *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 39). El ensayo fue publicado por GRASSI, E. en *Geistige Überlieferung* 2, 96-124 (ahora, en *Wegmarken*. GA 9, 203-238).

(*Vor-handen-heit*), sino como indicación (*an-*) de la asistencia-de-la-esencia (cfr. el gr. *par-ousía*). La interpretación antropológica queda así tácitamente refutada, por la fuerza del lenguaje. No hay que mirar al «destinatario», sino al «remitente», por así decir. Y si por otro lado, según el antiguo significado de *aitía* o «causa» («estar encausado») significa «ser deudor» o «ser responsable» [de algo] (*Verschulden*; cf. los análisis de *SZ* sobre el estar en «deuda» o *Schuld*), entonces todo ello tiene el rasgo fundamental de «este dejar-ir [algo] a su advenimiento (*dieses An-lassens in die Ankunft*)[36]. En el sentido de este dejar-llegar, ser responsable o estar en deuda es dejar que a algo le llegue el advenimiento (*Im Sinne solches Anlassens ist das Verschulden das Ver-an-lassen*).» (GA 7, 12). O en su acepción habitual: «ser responsable de algo es *ocasionarlo (veranlassen*), darle la oportunidad de llegar a presencia.»[37] Ocasionar o propiciar algo, pues, significa *llevar-[o traer algo]-ahí- delante-a-partir-de* la latencia en que ello se hallaba. El término correspondiente a tan larga perífrasis es *her-vor-bringen:* lo propio de la *téchne*, entre los griegos: «La *téchne* pertenece al llevar-[algo]-ahí-delante-desde [algo oculto] (*Her-vor-bringen*), pertenece a la *poíesis*: es algo poiético.» (GA 7, 14). Ahora bien, continúa Heidegger (no sin invertir aparentemente la valoración negativa de Platón, expuesta en *La doctrina de Platón sobre la verdad*): puesto que la *epistéme* es un modo señalado de la *téchne*, siendo la primera un modo-de-hacer en cuanto «entendérselas con algo» (*Sichverstehen auf etwas* GA 7, 14s.)[38], se sigue que ambos quehaceres: el «teorético» (enderezado a la «pura» verdad») y el «técnico» (dirigido al saber-hacer) apuntan: «a aquello que ellos

[36] Quizá no esté de más recordar que *parousía* (*Anwesenheit*) tiene para los cristianos el sentido de «adviento» o de «estar-al-llegar».

[37] Bien se ve que, incluso siguiendo la terminología, tan «original», aquí empleada, apenas podemos atender a los matices, recodos e insinuaciones de aquello que pretende indicar Heidegger: de ahí surgen tanto el rechazo de este lenguaje como su fascinación ante él, y más si se paran mientes en la confianza *etimológica* (a veces, sin razón, pero apoyada en la interpretación de otros filósofos o poetas) con la que el pensador labra su camino. Es el propio Heidegger el que se pregunta: «¿A dónde hemos ido a parar en nuestro extravío? (*Wohin haben wir uns verirrt*?).» (GA 7, 13). Lo asombroso es que alguna fuerza deberá tener el lenguaje, así empleado, cuando no sólo filósofos, sino también tecnólogos e ingenieros han sabido apreciar esas lucubraciones y aplicarlas fructíferamente a sus respectos ámbitos.

[38] GA 7, 14s. Esta acepción del *Verstehen* proviene como es notorio de *SZ*: comprender es habérselas, entendérselas en y con el mundo. Cfr. § 31, pp. 142-145.

dejan salir-de-lo-oculto y al modo en que lo hacen (*was sie und wie sie entbergen*)». (GA 7, 14). Como es obvio, *Entbergen* y *Hervorbringen* (salir-de-lo-oculto y llevar-algo-ahí-delante) se copertenecen: *ambos son (se dan en) la verdad* (*alétheia*). Y por ende (contra el prejuicio instrumental, pero remontando a través de él y desde él): «La técnica no es, pues, meramente un medio. La técnica es un modo de salir-de-lo-oculto. La técnica despliega-su-esencia (*west*, en el sentido verbal empleado por Heidegger; F.D.) en el ámbito donde salir-de-lo-oculto y el desocultamiento (*Entbergen und Unverborgenheit*), donde *alétheia*, la verdad, acontece (*geschieht*: hace historia, F.D.)» (*ib.*). A la vista de este denso pasaje, tentados estaríamos de afirmar que todo lo que quiere decirnos Heidegger se halla ya aquí, *in nuce*. Pero, si lo hiciéramos, quizá pecáramos de harta precipitación. Pues la conjunción *und* puede hacernos pensar que *Entbergen* y *Unverborgenheit* son términos intercambiables y significan lo mismo (aunque, sin embargo, apunten a lo Mismo: a la *léthe* o «corazón» de la *alétheia*).

Pero todo depende de un sutil matiz: el prefijo *Ent-* «llevar algo fuera, liberar de», corresponde al griego *antì-*: «estar en contra o a la contra». Pues no es lo mismo *dejar* que algo salga de lo oculto, de aquello en lo que está albergado, que *hacerlo* salir (como ocurre con el doble sentido de *lassen*, la raíz verbal de *Anlassen* y *Veranlassen*, de «dejar ir» y de «brindar la ocasión»). Y esa ambigüedad es la que incita a llevar el sentido de *Entbergen* al hecho de «salir» o «sacar» algo (de modo que lo puesto ahí delante tape u obnubile la procedencia) y de «hacer que salga» algo (de modo que eso ahí presente remita a quien ha hecho o *provocado* que salga). De este modo, el *Hervorbringen* acabaría por tener el mismo significado que *Herstellen*: literalmente «emplazar-desde», o sea: «producir», apuntando el prefijo *Her-* al *productor* o «trabajador» (recuérdese lo dicho antes sobre *der Arbeiter*, en Jünger). O más sutilmente aún: apuntando más bien a la *fábrica* en la que se ensamblan energía, materiales, máquinas, instrumentos y trabajadores, como en la cadena de montaje fordiana (que es seguramente en lo que uno está pensando, de seguir a Heidegger).

En cambio, *Unverborgenheit* alude a la cualidad (*-heit*) de no (*Un -*) seguir permaneciendo (*ver-*) algo oculto (*-borgen*), o sea de *dejar de estar algo oculto*, lo cual remite[39] a un *ponerse de relieve* lo oculto mismo en el hecho de dejar de estarlo. Según esto,

[39] En esa remisión late a mi ver la raíz hegeliana de la *negación determinada* (como en *Un-wesen*).

Entbergen (adviértase que se trata de un infinitivo sustantivado) sería algo así como *(dejar o hacer) salir de lo oculto*, mientras que *Unverborgenheit* (sustantivación negativa de una cualidad) significaría *el hecho de salir lo oculto*, la cualidad por la cual algo es llevado fuera, pero mostrando en esa misma cualidad la *retracción* u *olvido* de su procedencia. En castellano, bien podría decirse que «estar presente» es el modo óntico, el síntoma que apunta al modo *ontológico* (*ontohistórico*, si se quiere) de «hacer acto de presencia», donde ese *hacer-acto* remite a todo un contexto oculto («trasfondo» o *background*, como lo denominará Hubert Dreyfus)[40] y entre-visto, mas no borrado ni tapado por la presencia misma, sino al contrario: *marcado* como oculto en la acción misma del desocultamiento.

Así pues, la crítica a la técnica y el descubrimiento de su esencia (de su despliegue *ontohistórico*, cabría decir con los *Beiträge*) son una manifestación de lo mismo, pero en direcciones opuestas. Mientras que *das Unverborgene* sería un modo *poiético* de traer-ahí-delante-lo-oculto (*Hervorbringen*), de dejar que algo se retraiga u olvide (*ver-gessen*: «insistir en no ser captado»; cf. ingl.: *to forget*) en la ex-posición misma (artística o poética), la consideración de *das Entborgene* como resultado del «producir» (*Herstellen*) olvida el olvido del ser, abandona a su suerte a ese abandono que le es propio, y entiende el «ocasionar» como un «provocar» (*Herausfordern*[41]). *El destino fabril de la técnica no permite ver, eclipsa su destinación esencial*: «¿Qué es la técnica moderna? También ella es un [dejar] salir-de-lo-oculto (*Entbergen*).» Y por ende, un modo de *estar* en la verdad. Pero, si se atiende más al hecho de «estar fuera» (ahí delante, disponible), en vez de parar mientes en su oculta procedencia, entonces el dejar salir de lo oculto se torna en un *sacar algo de provecho* (justamente, de un fondo de provisión). Entonces, lo así *ganado* ya no *es en* la verdad, ya *no es verdadero*, sino tan

[40] Dreyfus, H.L.,, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I.* MIT Press. Cambridge, MA, 1990; y también: *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artifical Reason* (mismo sello editorial) 1992.

[41] El verbo viene utilizado, claro está, como contrario a *Hervorbringen*: mientras que en este caso se pone ahí delante (*vor-*) justamente la procedencia (*Her-*, lo oculto), en *Herausfordern* se exige (*fordern*) que algo salga de (*Heraus-*) donde estaba antes. La montaña era piedra y ahora es material de construcción, un paisaje resguardaba una comarca y ahora ambos son un *resort* turístico, etc.; se trata de la utilización de cualquier cosa, hasta que se torne en desechable (hoy hablaríamos de productos «de usar y tirar»).

sólo algo «correcto». De ahí el célebre veredicto de Heidegger: «El hacer salir-de-lo- oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación (*Herausfordern*) que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada». (GA 7, 15). Incluso: «La agricultura es ahora una industria mecanizada de alimentación.» (*ib.*). ¿Cuál es el modo en que se «provoca» a la naturaleza, el modo en que se exige que deje de ser lo que era y salga ahí fuera? Para Heidegger, ese modo es el «emplazar» (*Stellen*): poner algo en su sitio, o sea en la plaza que le está preparada y programada (cfr. GA 7, 16). Las cosas así emplazadas se convierten, obviamente, en «existencias-en-plaza» (*ib.*), como el género o *stock* de un almacén o de una tienda. Y al igual que el conjunto de actos en los que se pone o asienta algo (verbo *setzen*), fundamentándolo y razonando, o sea: juzgando y sentenciando lo que ello de veras es, viene expresado en alemán como *das Gesetz* («la ley»), del mismo modo el conjunto de actos de emplazamiento[42] es denominado por Heidegger *das Gestell,* «la estructura-de-emplazamiento»: la esencia (o mejor: el despliegue esencial) de la técnica moderna, de la *tecnología.* En apretada síntesis: «A aquella interpelación que provoca, que ensambla (o traba: *versammelt*) al hombre a solicitar (*bestellen*) lo que sale-de-suyo-de-lo-oculto como [si ello fuera] una existencia-en-plaza (*Bestand*), lo llamamos ahora: *das Ge-stell*». (GA 7, 20).

Bien puede decirse que, literalmente, hemos llegado así a lo *esencial de la técnica.* El ensayo-conferencia muestra ciertamente puntos bien relevantes, explicitaciones que aquí han de quedar sin comentario. Sólo es importante insistir en que la técnica no es producto del hacer del hombre (y menos, de la Humanidad), aunque no sea *sin* el hombre, ni tampoco es su esencia algo sin más humano, aun cuando el hombre esté desde luego implicado y comprometido

[42] Actos, entiéndase, en los que interviene el hombre, pero que no son debidos exclusivamente al hombre: emplazar algo, situarlo en una estantería, o dejar que crezca y se desarrolle una enredadera en una empalizada, son —como la *situatividad* en *SZ*— actos en los que está implicado todo un conjunto o trabazón (*Gefüge*; recuérdese *Beiträge*), que a su vez depende del tipo de materiales, de enseres, de cosas a emplazar, de la finalidad de las mismas (p.e., como «existencias-en-plaza»), etc. Bien puede decirse, pues, que el *Ge-stell* es una *Gefüge* en la que pasa desapercibido todo ese plexo-de-significatividad, para atender tan sólo a la relación entre la dificultad de extracción de los materiales, la energía empleada, el trabajador que emplaza todo ello, el empleado, etc. En una palabra: queda en el olvido *todo*, salvo la relación entre el *coste* y el *beneficio* de lo así emplazado.

en esa destinación, en ese «envío del ser» (al igual que el ser no es sin el *Dasein*, o el eseyer sin la sede-del-instante). Queda así arrumbado, piensa Heidegger, el prejuicio *antropológico*, el más reacio de todos a desaparecer. Ahora bien, por otra parte, y sin duda: «Al ser lo esenciante de la técnica, el *Ge-stell* es algo que perdura (*das Währende*)». (GA 7, 32)[43]. Como que estamos encadenados a la técnica y, por ende, a este destino (en cuanto envío-destinado, no como un sino fatídico).

Pero, sigue preguntándose Heidegger: «¿Se hace valer (impera: *Waltet*) éste [el *Gestell*] incluso en el sentido de ser aquello que otorga [que deja-ser algo]?»[44] La respuesta, contra lo que cabría suponer, no es negativa, sino ambigua. El problema estriba en que las distintas operaciones del extraer, refinar, regular, clasificar, archivar y difundir los productos del mercado acaben por llevar al olvido de su esencia (interpreto: al olvido de esa tensión entre «mundo-histórico» y «tierra-natal» que venía puesta-en-obra en el arte), convirtiendo las cosas en mero pretexto, en algo relativo a la pérdida o ganancia de *capitales*. Por eso insiste Heidegger en que: «Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es más bien el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto envío-destinado del salir-de-lo-oculto (*Geschick des Entbergens*), el peligro». (GA 7, 27s.). Y ese peligro[45], cantado famosamente por Hölderlin en el segundo verso del himno *Patmos* («Pero donde está el peligro, allí crece lo que salva»), implica también la esperanza de una deriva, de un cambio de rumbo, dentro incluso del mundo tecnológico. «Pues "salvar"[46] —precisa Heidegger— es dejar entrar en la esencia, llevando así por vez primera la esencia a su propio brillar». (GA 7, 30). Tal es la posibilidad que, incluso bajo la destinación del *Gestell*, brilla todavía en el arte, y especialmente en la poesía, cree Heidegger:

[43] Repárese en que, como verbos, *wesen* («esenciar») y *währen* («ser duradero») son etimológicamente equiparables (de ahí se derivan el sustantivo *Wesen*: «aquello que hace que algo dure, que se sostenga en su ser», y el adverbio *während*: «durante»).

[44] El término recuerda la *Zeitigung* o «maduración», de *SZ*. Lo que *se* otorga es el tiempo genuino, el que permite que el hombre y su mundo lleguen conjuntamente a *sazón*, danto tiempo al tiempo, estando con todo, y por ello mismo, *a la muerte durante* toda la vida.

[45] *Gefahr*: de nuevo, se trata de un envío conjunto: la reunión de las distintas «travesías» o envíos (la voz viene de *fahren*: «viajar», «recorrer») y de lo logrado en esos recorridos; tal es precisamente la *Erfahrung*, la experiencia.

[46] *Retten*: recuérdese la conexión entre *Bergung* y *Rettung*, de *Beiträge* (ver *supra*, nota 33).

«Ese nombre (el arte como *téchne* y como *poíesis,* F.D.) lo consiguió por último como nombre propio aquel salir-de-lo-oculto que prevalece en todo arte de lo bello: la poesía, lo poético». (GA 7, 35). Allí es donde ese acto sería verdaderamente un *dejar* salir y brotar, y no un violento *hacer* salir a algo para luego utilizarlo y desgastarlo (casi literalmente: para *sacar* de él algo de *provecho*). En definitiva, y como se afirma en tantos otros recodos del camino del pensar heideggeriano, se trata de *dejar-ser* a las cosas en lo que son: reuniones, trabazón de encuentros. Y es que: «Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, y tanto más intenso será nuestro preguntar. Pues el preguntar es la piedad del pensar». (GA 7, 36). Son las últimas palabras de *La pregunta por la técnica.*

Llegados a este punto, quizá sea conveniente ofrecer un resumen de esta densa conferencia, inscribiéndola en el contexto, más general, del camino del pensar de Heidegger:

El último envío o destinación de la historia del ser en y desde su primer inicio (es decir, de aquello que habitualmente entendemos por «filosofía») supone un desafío y un enigma para el hombre, dado que el modo en que lo ente viene a salir aquí de su estado de oculto (*Ent-bergung*, e. d., el *desentrañar,* dejando salir algo de su albergue, de lo oculto) incita, provoca al hombre (pero no lo determina, como si fuera un sino fatal) a considerar esa manera de «estar en la verdad» (*aletheúein*, en sentido griego) como un vasto proyecto de ordenación de lo ente en total, dentro de un *plexo* de fuerzas calculables: una trabazón, ésta, que *nosotros* denominamos (desde Newton y Kant) como «naturaleza», es decir como una determinación tendencialmente omnímoda de todo lo existente, estudiada por las ciencias naturales, formalizada por las matemáticas y más o menos explícitamente basada en la *metafísica de la presencia.* Tal plexo constituiría la forma fundamental del pensamiento técnico, de modo que ese modo peculiar de la «verdad», entendida como un «salir de lo oculto» (*Ent-bergen*), oculta a su vez el «ocultamiento» (*Verborgenheit*) del envío-destino del ser en su acontecer (en su «historia», en sentido activo: *Geschichte* como *Geschehnis*). Esa sutil distinción entre el «arrancarse» o «salir» del ocultamiento (*Ent-bergung*) y la perduración conforme a esencia de la ocultación misma (*Ver-borgenheit*), pasa desapercibida ante el avasallamiento de la técnica (Heidegger utiliza este término, y no el más común, ahora, de «tecnología»), impidiendo así al hombre el acceso a la *esencia* misma de la técnica (como ya se ha señalado, Heidegger utiliza el término *Wesen* —en ocasiones, incluso: *Wesung*— en un sentido verbal, aunque desusado, que remite a *währen*: «perdurar»;

la esencia sería así la perduración del despliegue, del acontecer de las potencialidades de algo).

3.2. **De la difícil adecuación al mundo tecnológico**

Ciertamente, existen interpretaciones que, en contraste con el resumen anterior, se arriman más al momento negativo de la concepción heideggeriana de la tecnología (un enfoque propiciado desde luego por el propio Heidegger posterior a *La pregunta por la técnica* y *Serenidad*), y que puede ser interesante recoger ahora, siquiera sea a grandes rasgos. Así, Günter Seubold ha señalado los puntos capitales del modo en que la técnica moderna toma en consideración, según Heidegger, las cosas del mundo, y que yo ahora, a mi vez, resumo a mi modo (y en algún caso, matizo, modifico o amplío).

Procedo pues a su enumeración:

1) si la definición de una cosa viene proporcionada solamente a partir de su tratamiento técnico, se la degrada entonces a que sirva de materia bruta, de ingrediente o componente de una estructura mecánico-fabril, o sea de mero material de trabajo;

2) al ser visto de ese modo el ser natural y autónomo de las cosas como algo nulo, sólo cabe acceder a ellas mediante su uniformización, a través de lenguajes formalizados, también ellos artificiales,

3) de este modo, queda restringida su posibilidad-de-ser (de ser *de suyo* tal cosa) a la *utilidad* de su función, en vista de fines bien determinados en una estructura global de interconexión (composibilidad);

4) ese su carácter funcional viene entendido meramente en base a la pretensión de dominio absoluto por parte del hombre, o sea por la objetivización del mundo;

5) dicha reificación constituye el presupuesto necesario para un trato puramente calculador con las cosas y el mundo;

6) lo cual asegura a su vez la imposición y el dominio de la voluntad sobre ellas;

7) así, las cosas ingresan en el ámbito de la productibilidad y se convierten en mero material de trabajo;

8) con lo cual se las hace susceptibles de sustitución y de utilización exhaustiva[47].

[47] SEUBOLD, G., *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Alber. Friburgo/Munich 1986, p. 105.

¿Hemos de conformarnos con esta visión, un tanto lúgubre, de este nuestro mundo tecnológico *en el que vivimos, nos movemos y existimos*, remedando las célebres palabras de San Pablo a los Atenienses? ¿De un mundo, además, que hoy parece haberse amplificado de manera desorbitada y, en buena medida, sucumbido a la *Rederei,* a la charlatanería, a través de las *Information and Communication Technologies*? No, para Heidegger. No, al menos de momento. Es verdad que la angosta y difícil vía entreabierta por él al remozar en 1954 la conferencia sobre *Das Gestell* (de 1949) parecía como si se hubiera hecho más accesible para la gente «normal» un año después, en la alocución de 30 de octubre de 1955 en Messkirch, el pueblo natal del pensador. Se trata de *Gelassenheit* o *Serenidad*[48]. Y sin embargo, la propuesta heideggeriana del momento me parece poco convincente, y aun difícilmente compatible con el método *a sensu contrario* de «remonte» a través de lo óntico, impoético o técnico, que tan eficaz se había revelado en otras ocasiones. En efecto, el pensador sigue repitiendo el planteamiento *dual* de *La pregunta por la técnica.* Por un lado: «Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos, [...] nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en una relación de servidumbre con ellos.» Pero, por otro lado, como se dice inmediatamente después: «Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de una forma correcta (*sachgerecht*: «ajustada a la cosa»), pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos»[49]. Sólo que, ¿acaso no había denunciado el pensador un año antes el prejuicio *instrumental y neutral* que se tiene de la técnica? ¿Cómo y de qué modo cabe usar los objetos técnicos *sachgerecht*, cuando sabemos que precisamente la *rectitudo* o *Richtigkeit* supone desde Platón el inicio de la metafísica? Y la libertad de «desprendernos» de los objetos técnicos, ¿no recuerda el prejuicio *antropológico*, basado en definitiva en la *voluntad de poder*? Digamos: en base al menos a la voluntad de poder *elegir libremente*, como en una suerte de *libertas indifferentiae*, para poder decidir y decir, según los casos, «sí» o «no» a los aparatos y productos tecnológicos.

[48] Tal es el título elegido por ZIMMERMANN, Y., autor (más que simple traductor) de la excelente versión española de *Gelassenheit.* Serbal. Barcelona 1989. El original fue publicado por NESKE. Pfullingen, en 1959.

[49] *Gelassenheit*, p. 22 (tr., p. 26 s.).

3.3. Cuando el envío *(Ge-schick)* parece endurecerse como destino. El último Heidegger

Con todo, bien puede decirse que, tras el final de la guerra, han ido creciendo paralelamente la crítica a la técnica moderna (la «tecnología») y el elogio del lenguaje *del* ser (del eseyer, del despejamiento o *Lichtung*, o mejor: del acaecimiento o *Ereignis*[50]), hasta el punto de que cabría considerar *La pregunta por la técnica* y, sobre todo, la alocución *Gelassenheit* como una suerte de *Stillstand* o cese de hostilidades entre, digamos, la metafísica terminal como cibernética[51] y el lenguaje sencillo del poeta, que nombra lo Sagrado. Pero incluso esa exaltación de lo Sagrado irá retrocediendo en favor del *ser*, ya no *del* lenguaje, sino del *ser-lenguaje*: un lenguaje silente, que recuerda a «la voz del amigo» de *Ser y tiempo*[52]. El ser-lenguaje (*Sein-Sprache*) es «el son de la calma». Así que ya cabe prever según esto la actitud que desde entonces irá tomando Heidegger respecto al *ser-lenguaje* y contra el *lenguaje-máquina*. En la conferencia de 1956: *La proposición del fundamento,* exige Heidegger que, con respecto al término *Information*, oigamos «esta palabra en su pronunciación anglo-americana. *Information* indica, por un lado, el 'dar noticia de' (*Benachrichtigung*), que pone al corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y provechoso posible, de la manera en que sus necesidades, los fondos que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad. De acuerdo con ello, la representación del lenguaje humano como instrumento de información se impone cada vez más. Pues la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar, y ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar, y para la edificación de grandes centros de

[50] Baste recordar aquí unos celebérrimos pasajes de las *Carta sobre el humanismo*: «El lenguaje es la casa (*Haus*) del ser. En esa morada (*Behausung*) habita el hombre.» (*Wegmarken.* GA 9, 313).

[51] Véase el breve escrito *Zur Frage der Bestimmung der Sache des Denkens* (ERKER. St. Gallen 1984; originado en una alocución de 1965).

[52] *SZ* § 34, p. 163: «la voz del amigo, que todo *Dasein* porta consigo (*die Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*).» Cfr. *Die Sprache* [1950]: «La llamada (*Rufen*) originaria, que viene a dar nombre (*heisst*) a la intimidad de mundo y cosa es en puridad el dar-nombre (*Heissen*). Este dar nombre es la esencia del lenguaje. [...] El lenguaje [—el habla—] habla (*die Sprache spricht*)». (GA 12, 26)

cálculo.» [53] Al final de la alocución de 1964 en honor de Bernhard Heiliger: *Observaciones relativas al arte —la plástica— el espacio*, y al hilo de una interpretación de la *Poética* de Aristóteles en que se afirma que el arte (más bien la *poíesis*, la poesía) es más filosófica que la historia, Heidegger traslada admonitoriamente esa palabra al mundo actual: «Una palabra que da que pensar en nuestra época, donde la fe en la ciencia, entiéndase en la ciencia natural y en la cibernética, comienza a organizarse como la nueva religión»[54].

¿A qué seguir? Según se avanza de los años cincuenta a los sesenta del pasado siglo, parece como si Heidegger hubiera roto los puentes que podrían unir tecnología y cibernética, por un lado, y el ser-como-lenguaje y la copertenecia mutua de ser-y-hombre en el *Ereignis*, por otro. El destino del ser y el del hombre parecen estar ya decididos. En el Seminario de Le Thor (9 de septiembre de 1969) se anticipa ya, incluso, la transformación biotécnica del ser humano, al mismo tiempo que se sostiene la imposibilidad de detener ese destino: «Aquí se anuncia, de un modo más inquietante que la conquista del espacio, la transformación de la biología en *biofísica*. Eso significa que el hombre puede ser producido (*hergestellt*), según una determinada planificación, como cualquier otro objeto técnico. Nada es más habitual que el preguntarse si la ciencia sabrá detenerse a tiempo. *Pero eso es por principio imposible* (GA 15, 358; subr. mío)».

¿Cabe mayor desasosiego? Sí, todavía cabe dar una vuelta más de tuerca. Y con esta desoladora cita concluye la exposición de las relaciones de Heidegger con la técnica: ¿Hay aún, en este tiempo, algo así como un estar «en casa», una habitación, una morada? No: hay máquinas para habitar, concentraciones urbanas, dicho

[53] *Der Satz vom Grund* (GA 10, 182). Tr. esp.: *La proposición del fundamento*. Serbal. Barcelona 1991, p. 193.

[54] *Bemerkungen zur Kunst…* (ERKER. St. Gallen 1996, p. 10; ed. esp. cit., pp. 90 y 91). Y un año después, en *Überlieferte Sprache und technische Sprache*: «La segunda revolución técnica se muestra en la emergencia e irrupción de la "automatización" (*Automation*), cuyo rasgo fundamental viene determinado por la técnica de regulación y gobernación (de aparatos, F.D.): la cibernética». (ERKER. St. Gallen 1989, p. 10). Cfr. también *El final de la filosofía y la tarea del pensar*: «La Cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias. Las artes se convierten en instrumentos informáticos que gobiernan a la vez que son gobernados (*gesteuert-steuernden Instrumenten der Information*)». (*Zur Sache des Denkens*. GA 14, 72). Tr. en *Tiempo y ser*. Tecnos. Madrid 1999, p. 79, modificada).

brevemente: un producto industrial, pero lo que ya no hay es un estar *en casa*»[55].

4. «Heidegger», después de Heidegger

Sin embargo, y para paliar en lo posible posiciones tan escépticas que bordean ya el nihilismo (*búdico* o *tecnológico*, como se prefiera), puede ser conveniente acercarse a algunas posiciones postheideggerianas, no exentas desde luego de crítica al *maître à penser*. Se dejan de lado las consabidas críticas a la totalidad del camino de Heidegger en tecnología (por no hablar de la política), como se da ejemplarmente en la obra de Don Ihde, *Heidegger's technologies*[56]. Hay, en cambio, algunas propuestas críticas, aunque constructivas, a las que hago rápida referencia, a modo de guía orientativa del panorama postheideggeriano actual.

En primer lugar, se llamará como «testigo de la defensa» a Albert Borgmann[57], el cual hace notar sin embargo, y certeramente, las debilidades de la *serena* concepción defendida en *Serenidad*. Sus objeciones fundamentales se resumen en dos: el que estemos bajo el destino-envío del *Gestell*, y el que éste pueda cegarnos sobre la posibilidad, tan *a mano*, de «desembarazarnos» de él, no explica desde luego por qué encontramos entonces tan *atractivo* nuestro mundo tecnológico (y más hoy, con la difusión mundial de las redes sociales y los aparatos multimedia en las manos de todos); ¿a qué se debe que la gente esté encantada con tantos aparatos? Y en segundo lugar: si se trata de un destino-enviado, o sea de un cambio epocal, ¿cuál será la *Grundstimmung*, el tono fundamental dominante hoy? ¿Acaso no es precisamente el *consumismo* (yo diría: el *narcisismo de masas*) el tono dominante? ¿Siguen siendo

55 *Zähringen-Seminar* (1973). GA 15, 477 (sea o no consciente Heidegger de ello, esta crítica puede ser dirigida desde luego a la *machine-à-vivre*, propuesta por Le Corbusier). Cfr., al respecto, mi *Habitar la tierra*. Abada. Madrid 2008; y también: *De cyborgs, superhombres y otras exageraciones*, en: Hernández, D. (ed.), *Arte, cuerpo, tecnología*. Universidad de Salamanca 2003, pp. 167-187.

56 Ver *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*: «One Size Fits All» (Fordham. Univ. Press. Nueva York 2010, espec. pp. 114-127

57 Borgmann (cuyo artículo *Technology*, ha sido ya citado *supra*, nota 6) fue uno de los primeros responsables del *viraje* en favor de Heidegger en el campo tecnológico: ver Borgmann, A., *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Univ. of Chicago Press. Chicago, Ill. 1984; y también, con Mitcham, C., *The Question of Heidegger and Technology: a critical review of the literature*. *Philosophy Today*, 33 (1987) 97-194.

válidos hoy los denuestos de Heidegger en los años treinta contra la flojera y languidez de la cultura moderna?[58].

También Andrew Feenberg, en su ponderado estudio sobre Heidegger y Marcuse, y aun reconociendo desde luego que ninguna tecnología es neutral (y menos la teoría que la sostiene y explicita), se pregunta si no cabría proponer hoy una transformación radical del enfoque tecnológico y cientificista (supuestamente «racional») que evitara, por un lado, caer en el *nihilismo* fatalista (que convertiría -añado- el *Geschick* heideggeriano en un *Verhängnis*, en un sino fatídico); y, por otro, el seguir pasivamente expectantes, prestos a la entrada del «otro inicio», o al menos de «otro dios»[59].

Por último, hay que mencionar la posición de Bernard Stiegler, cuya trilogía dedicada a la técnica constituye a mi ver una aportación sobresaliente, con Heidegger (y desde luego, con Immanuel Kant y Gilbert Simondon[60]), y más allá de Heidegger[61]. La tesis general de Stiegler es que: «la *exteriorización de la memoria*, que es aquello en que consisten las industrias culturales modernas, no es de hecho sino la "repetición-duplicación epocal" (*"redoublement époklal"*) de una *finitud retencional*, en virtud de la cual la conciencia y la temporalidad son *originariamente* protéticas, es decir que están condicionadas por la exterioridad de los artefactos que otorgan sentido, ya que son ellos los que permiten a la conciencia *ser* un pasado que ella, sin embargo, *no* ha vivido»[62].

Las concepciones anteriores, entre otras (ver *supra*, nota 6), están abriendo actualmente algunas de las posibles vías por las cuales quizá sea factible, en el mundo complejo y siempre cambiante de las nuevas tecnologías, seguir transitando *con, contra y más allá de Heidegger*. Pues, aunque el viejo maestro se negó

[58] Borgmann cita al respecto los *Grundbegriffe der Metaphysik* y *BzPh*: GA 29/30: 7, 32, 238, 240-1, 245, 426; y GA 65: 61-2 (*op. cit.*, p. 431).

[59] Cfr. *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of Technology*. Routledge. Nueva York 2005, pp. 106-108 (es de suponer que a Heidegger no le habría gustado eso de «redención»; cf. *supra*, nota 32).

[60] Cfr. *Du mode d'existence des objets techniques*. Aubier. París 2012 (orig.: 1958).

[61] *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée. 2. La désorientation* (los dos caps. finales están dedicados a Heidegger). *3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Galilée. París 1994, 1996, 2001.

[62] El apretado resumen se encuentra en BARTHÉLÉMY, J.-H., *De la finitude retentionnelle* (sur *La technique et le temps de Bernard Stiegler*). Las líneas conductoras de esta extensa investigación están accesibles ahora en: http://pagesperso.lina.univ-nantes.fr/~prie-y/archives/ENACTION-SCHOOLS/docs/documents2008/JHB2.pdf.

a partir de los años sesenta a vislumbrar siquiera una posibilidad de «salvamento» en la nueva tecnología incipiente, ahora ésta, en su desarrollo exponencial, no se ha olvidado en cambio de las fecundas insinuaciones y provocaciones contenidas en las lecciones y escritos de aquel maestro del *pensar* que, justamente por serlo, tanto empeño pusiera en reivindicar la *práctica.*

Es de esperar que el presente ensayo pueda ayudar en algo al trazado o a la modificación y mejora de alguna de esas vías, siempre *in fieri.* Y sin embargo, bien podríamos decir de quien se empeñe, también él, en seguir estando abierto a las nuevas tecnologías, lo mismo que Julio César dijera de sí (en *Farsalia*, de Lucano), y Kant repitiera en la *Crítica de la razón pura:*

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

La cuestión del lenguaje en Heidegger

LEONARDO SAMONÀ
Universidad de Palermo

1. EL LENGUAJE Y LA RAÍZ UNITARIA DEL PENSAMIENTO DEL SER

Heidegger participa de una manera completamente particular en aquella época de la historia de la filosofía del 900 que ha sido caracterizada por el llamado «giro lingüístico». Por un lado, de hecho, aparece evidente la centralidad de la meditación sobre el lenguaje, por lo menos en la época más madura de su camino filosófico. También en su pensamiento, de hecho, el lenguaje se impone como carácter esencial del hombre y las preguntas fundamentales de la filosofía van resumiéndose cada vez más en la cuestión acerca del acceso adecuado al fenómeno del lenguaje. Por otra parte, cuando se atribuye un «giro lingüístico» al pensamiento de Heidegger, en último término parece atribuirse un significado equívoco a esta expresión. En su manera de proceder faltaría lo que propiamente se entiende por análisis del lenguaje: el «giro» hacia la expresión lingüística y sus reglas lógicas. Es decir —utilizando una expresión de Quine— faltaría el desplazamiento de la investigación de aquello que es a aquello que un determinado enunciado *dice* que es, para de esta manera garantizar al análisis la «inmunidad ontológica»[1] necesaria para definir estrictamente el objeto epistémico. La ausencia en Heidegger de un análisis previo, autónomo y ontológicamente neutral de las estructuras lingüísticas, de las formas gramaticales, de los efectos de la comunicación —por no hablar de las bases anatómicas del fenómeno lingüístico— sería la consecuencia de un defecto metodológico muy grave en su planteamiento. Sin embargo, lo que parece comprometer el rigor

[1] QUINE 1980, p. 12.

epistémico de su filosofía es sobre todo el descuido cada vez más acentuado de la investigación acerca de las reglas lógicas y de los contenidos conceptuales dotados de sentido, que el análisis filosófico del lenguaje destaca como elementos constantes detrás de la variedad de las lenguas y de las formas expresivas.

Por su parte, Heidegger rechaza explícitamente este procedimiento metódico polemizando en contra de la reducción del lenguaje a un «sistema de signos construible de manera técnico-lógica» y establecido «como instrumento de la ciencia» (*Phänomenologie und Theologie, Anhang*, GA 9, 70)[2]. El método «destructivo» de sus análisis parece querer quitar todo interés filosófico a lo que podríamos llamar el lenguaje-objeto, es decir, el lenguaje tratado como instrumento humano de información acerca del conjunto de los objetos del mundo y a su vez observado empíricamente en sus estructuras como un objeto del mundo. Por un lado su investigación remonta del lenguaje como sistema gramático-lexical de signos (*Sprache*) al lenguaje como discurso (*Rede*): «hay un lenguaje solo ahí donde es hablado (*gesprochen*), donde acontece, es decir, entre los seres humanos» (GA 38, 24)[3]. Por el otro, remonta de la expresión lingüística como instrumento que el hombre tiene a su disposición para codificar un mundo exterior, al fenómeno del «decir» analizado en sentido ontológico en su «mostrar» la presencia o ausencia de aquello acerca de lo que habla. Este camino de «destrucción» del «lenguaje objetivante» se aleja a tal punto del contenido primario del análisis científico del lenguaje, que puede aparecer como un rechazo prejuicioso a someter la expresión lingüística a un examen crítico y, por tanto, como una elusión de la instancia que pide que las pretensiones de verdad tengan un criterio objetivo. Es fácil, por tanto, llegar al juicio sumario de un discurso filosófico que salta más allá de la disciplina metódica para abandonarse al «camino rápido» de las libres asociaciones fundadas sobre una experiencia «intuitiva», «mística», de las palabras.

Sin embargo, en el documento tardío mencionado antes, es decir en la carta de 1964, Heidegger en realidad pone en duda la mera contraposición entre lenguaje objetivante y lenguaje no objetivante contenida en la pregunta que le plantearon los teólogos. A la antítesis estricta entre dos *usos* posibles del lenguaje, él substituye una relación diferente que concibe la antítesis como resultado de un peligro interno al fenómeno del lenguaje en general. Antes de

[2] Cfr. el análisis muy eficaz acerca de este asunto en Schüssler 2006.

[3] Sobre la relación entre *Rede* y *Sprache* cfr. Figal 1991, pp. 170 ss.

ser enunciación de proposiciones *sobre* objetos, para él el lenguaje es un «decir *de* aquello que se le revela y se le asigna al hombre de múltiples maneras» (GA 9, 76). La misma posibilidad de poner los objetos delante de sí por medio de proposiciones, la misma posibilidad de distinguir los objetos «expresándolos», es decir, definiéndolos con precisión y argumentando acerca de ellos, descansa sobre la facultad propiamente humana de relacionarse con los entes de manera que ellos se muestren a partir de sí mismos, expresándose *como tales* —es decir, en su ser— en el decir. La facultad del lenguaje es por tanto en primer lugar capacidad de estar en esta relación, es decir, capacidad de adaptarse a lo que se dice y, en este sentido, de «darlo a entender», de significarlo. Si no se deja entrar en el análisis esta dimensión del significado en virtud de la que éste aparece como un responder y un corresponder al ser de las cosas; si no se remonta hasta la «facultad» de relacionarse con las cosas «en sí mismas», con su mostrarse a partir de sí mismas por lo que ellas son, entonces falta el fundamento sobre el que fundar la comprensión del propio «lenguaje objetivante». En la misma carta Heidegger repite una expresión de su texto *Unterwegs zur Sprache*: «el lenguaje no es una obra del hombre: el lenguaje habla. El hombre solo habla en la medida en que corresponde al lenguaje» (GA 9, 72). Además defiende el uso que hace de esta expresión en contra de la posible acusación de haber cedido a una ««mística» fantástica», reivindicando la fórmula como propia de un pensamiento que permanece radicalmente «crítico» incluso frente a un «fenómeno originario» como el lenguaje. «Crítico» y, en este sentido, analítico, es un pensamiento capaz de —parafraseando a Aristóteles— distinguir entre «aquello que exige una prueba para su justificación y aquello que solo exige para su acreditación un simple ver y asumir».

Ciertamente en esta fase tardía de su pensamiento Heidegger relaciona muy estrictamente el pensamiento con la poesía y encuentra en el lenguaje poético una forma originaria y adecuada del lenguaje[4]. Sin embargo, en estas palabras resuena desde lejos el viejo legado fenomenológico de su pensamiento con toda su fuerza revolucionaria frente al concepto mismo de análisis. El método analítico hay que entenderlo fenomenológicamente como capacidad de hacer aparecer, en la descomposición, su propia raíz unitaria. En

[4] La primera afirmación muy clara de la relación esencial entre pensamiento y poesía se encuentra al final del curso del SS 1934 (GA 38), el primero después de la renuncia al cargo de Rector.

base a esta orientación del análisis, el acercamiento *destructivo* al lenguaje hay que encuadrarlo en el papel crítico ejercido por el momento de la *Destruktion* en el conjunto del método fenomenológico heideggeriano: no se trata de eliminar del campo de la investigación filosófica el aspecto de la expresión y el de la comunicación, sino de reconducirlos desde un uso meramente instrumental de su función a un ámbito de sentido unitario en el que estos desvelen todo su peso para el conocimiento. Algo parecido vale para la continuidad del camino de pensamiento heideggeriano. La intención de *Unterwegs zur Sprache* de «hacer una experiencia con el habla» (GA 12, 149), en el sentido de acceder al carácter esencial del lenguaje, no hay que pensarla como un abandono del camino anterior y de su lenguaje todavía demasiado comprometido con la metafísica, ni tampoco como un rechazo definitivo de la dimensión lingüístico-comunicativa. La relación estricta y enigmática entre el «decir el ser» por parte del pensador y el «nombrar lo sagrado» por parte del poeta (*Nachwort zu «Was ist Metaphysik»*, GA 9, 312) aparece al contrario como una profundización de la articulación originaria entre decir y nombrar, discurso y palabra, que comienza mucho antes de la reflexión dirigida específicamente al lenguaje de la poesía.

El propio Heidegger, en *Aus einem Gespräch von der Sprache* (GA 12, 86)[5], recuerda sus primeros pasos (especialmente el curso del SS 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*) descubriendo aquí en ciernes la meditación sobre la relación estricta entre el ser y el lenguaje que solo después de muchos años se planteará en el centro de su pensamiento. Si volvemos a ese periodo, esa relación se vislumbra en la reconducción del fenómeno del lenguaje al análisis del modo de ser del hombre. En los primeros cursos de posguerra, de hecho, el interés por el lenguaje surge a raíz de la reflexión sobre la dimensión intrínsecamente problemática de la vida humana. Heidegger llama «vida fáctica (*faktisches Leben*)» a la forma de vida propia del hombre. Con esta expresión quiere fijar la atención sobre la posibilidad de acceso —de por sí controvertida— de este ente a su propia vida. El hombre está vivo, está «en» la vida, según la modalidad peculiar de tener experiencia de ella. Su vida se recopila en esta relación, que implica una «confrontación», un distinguirse de sí mismo aunque permaneciendo un todo con aquello de lo que nos distinguimos para, de esta manera, poder justamente experimentarlo. Al ser humano que la experimenta, la

[5] Sin embargo, el interés heideggeriano por el lenguaje podría remontarse incluso a los escritos más juveniles sobre temas lógicos, cfr. STEINMANN 2008.

vida sale al encuentro en su tender hacia su propio cumplimiento, y por ello mismo en la distancia consigo mismo y en el íntimo contraste entre un tender hacia sí y un huir de sí mismo y, al mismo tiempo, entre un despegarse de sí y un volver a caer en sí mismo. Experimentar significa volver sobre este tender, distinguirlo de su meta y descubrir a ésta como diferente de ello: experimentar en toda su problematicidad el tránsito hacia otra cosa. Pero estar en camino hacia este otro, distinguiendo de nosotros aquello hacia lo que tendemos en el propio movimiento vital, significa al mismo tiempo verle salir al encuentro de nuestro propio tender, hacerle penetrar en ello, entrar en la unidad de la vida fáctica de manera adecuada a su articulación. Heidegger llama «significativo» este comportamiento de la vida humana: es un dirigirse hacia «las cosas mismas» que, a su vez, forman parte de la relación llamada «significatividad». El pensamiento de Heidegger acerca del lenguaje se desarrolla en el marco de este problema, que involucra la propia filosofía como retorno hacia sus propios principios.

2. La referencia a Aristóteles y la comprensión del hombre a partir del carácter manifestativo del lenguaje

Empezando por la experiencia griega —que no contempla un término específico para el lenguaje, sino que en la palabra *logos* une tanto la estructura expresiva y lógica del discurso como el fundamento semántico del acto lingüístico, tanto el pensamiento como el ser—, Heidegger mueve sus primeros pasos en el marco de la modalidad aristotélica de desplegar esta articulación. Aristóteles caracteriza al ser del hombre como «animal que tiene el *logos* (*zóon lógon échon*)». Ciertamente esta fórmula remite a la facultad humana de hablar y, por tanto, a la producción de enunciados, a la estructura del cuerpo humano, a los sonidos, a las palabras, a sus conexiones, a la expresión sonora articulada y sistemáticamente estructurada de la voz humana. Pero la definición remite de manera primaria y fundamental el ser del hombre a un «tener» particular: no solo el hombre se define en relación a otra cosa, como un ente entre entes, sino «tiene» esta relación, por lo que se relaciona con el ente en general y por tanto con el ente que él mismo es. El hombre dispone de esta relación, la «tiene» en la palabra, en el sentido de que se relaciona con ella y en ella hace entrar todos los entes, haciendo a la vez accesible el «mundo» que los acoge. En el «tener» el *logos*, él pone delante de sí su propia relación con el mundo y se relaciona con ella.

Aquí se manifiesta sin embargo otro aspecto de la constitución lingüística del hombre, en el sentido de que éste se incluye a su vez en la dimensión lingüística que está a su disposición. Tal y como

Heidegger empezará a decir años más tarde: no es el hombre el que «tiene» el lenguaje sino primera y fundamentalmente es la palabra la que «tiene» al hombre (GA 85, 3)[6], quien se comprende a sí mismo a partir de la «apertura» lingüística que constituye su ser en cuanto «ser-en-el-mundo» que «tiene» al mundo mismo entendido como «totalidad de las remisiones» —para utilizar expresiones muy conocidas de *Ser y Tiempo*[7]. Transformada íntimamente por este recorrido a través del lenguaje hasta volverse explicación del modo en que el ser afecta al hombre, la definición aristotélica del ser humano se dejará vislumbrar, en el famoso § 4 de *Ser y Tiempo*, en la afirmación por la que «el ser-ahí tiene en su ser una relación de ser con su ser», es decir «se comprende en su ser». Y nosotros podríamos acentuar el carácter onto-lingüístico de la complicada fórmula heideggeriana sobre el ser-ahí, «en cuyo ser *le va* (*es geht um*) este mismo ser» (SZ, 12), parafraseándola en la fórmula por la que el hombre es aquel ente en cuyo ser se *hace palabra* este mismo ser.

Sobre este trasfondo, en el que Heidegger subraya el carácter por así decir onto-lingüístico (el «*Ontologisch-sein*») del alma en la definición aristotélica —«el alma es en cierto modo todos los entes»[8]—, el análisis aristotélico del *logos* atrae al filósofo alemán ya desde los años de la primera posguerra. La recuperación de Aristóteles acontece según un movimiento hacia atrás que empieza con la formación lógica del joven filósofo: desde una orientación inicial anti-psicologista acerca de la realidad atemporal de las verdades lógicas, pasando por la investigación husserliana de una vuelta «a las cosas mismas», y por una relación irreductible entre realidad e idealidad en las vivencias psíquicas, Heidegger avanza hacia la búsqueda de la raíz unitaria de pensamiento y ser, en la que se pueden distinguir lo psíquico y lo físico, lo ideal y lo real. Es este interés el que le lleva hacia el análisis aristotélico de la facultad humana del lenguaje. En el *logos* en cuanto capacidad de «dejar ver al ente en sí mismo» él considera que se encuentra el camino para

[6] Véase también la definición de *physis* en GA 40, p. 185: *logos anthropon echon*.

[7] Sin embargo, en la nota autógrafa de la p. 58 de su copia personal de *Ser y Tiempo*, Heidegger precisará que en realidad el «tener» corresponde al «ser dado (*Gabe*)» del «entorno (*Umgebung*)», mientras que «el ser-ahí jamás «tiene» mundo (*Welt*)».

[8] *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

remontarse hasta la «actitud descubridora» (GA 21, p. 183)[9] de la vida humana, y desde ésta hasta su raíz unitaria en el modo de ser de aquello acerca de lo que el lenguaje habla (los *legómena*) y que se expresa en la palabra.

Aprovechando su herencia fenomenológica, Heidegger mueve sus pasos partiendo de la distinción aristotélica entre el *noûs* y el *dianoeîn*, interpretando el primero como el «puro intuir (*Hinsehen*)» (GA 19, 180), es decir, el comportamiento cognoscitivo más propiamente divino que capta los principios, y el segundo como el pensamiento discursivo, es decir, el comportamiento cognoscitivo más propiamente humano que se realiza en la modalidad del lenguaje a través de *diaíresis* y *sýnthesis*, distinción y composición. Sin embargo, el filósofo alemán revoca inmediatamente la mera contraposición entre «intuición» y «expresión» (recordada en el título del curso del SS 1920 arriba mencionado) sobre la base de la mayor extensión que Aristóteles atribuye al *lógos* frente a su particular modalidad enunciativa, el *lógos apophantikós*, en la que se encuentra el ser verdadero o falso. Citando *De Interpretatione* 4, el filósofo alemán destaca la distinción por la que todo el *lógos* es *semantikós*, significativo, y caracterizado por la comprensibilidad, aunque no todo tiene la función de dejar ver el ente, es decir, de «dejar ver, en la significación, la cosa significada» (GA 19, p. 181). Por un lado, esta función «descubridora» mediante distinción y composición no pertenece a otras formas discursivas (por ejemplo la oración); y por el otro viene a menos (*versagt*, etimológicamente «desdice») en la comprensión de los principios. Además —subraya Heidegger respecto de este último caso— «la posibilidad de que el *lógos* pueda aquí retirarse permanece fundada en el *lógos* mismo» (GA 19, 180), justamente por el hecho que el *lógos* no se agota en la función «descubridora» («apofántica»), propia únicamente del enunciado. El filósofo alemán reconquista este planteamiento de Aristóteles «deconstruyendo» una tradición interpretativa aristotélica que, reconduciendo todo el lenguaje bajo la función «descubridora», ha atado indisolublemente la verdad al lenguaje «apofántico», al «enunciado (*Aussage*)», dejándo escapar, junto con la extensión más amplia del *logos* en sentido aristotélico, la relación que el ente en cuanto verdadero (*ón hós alethés*) tiene con el discurso. De hecho, verdadero —dice Heidegger— es primaria-

[9] Sobre este pasaje, polemizando en particular con la interpretación de Tugendhat 1969, para quien aquí se sustraería la verdad a la discusión crítica; cfr. Steinmann 2008, pp. 139 ss.

mente el propio ente, ciertamente no considerado simplemente en sí mismo (como en las categorías), sino «respecto de un carácter de ser que le corresponde en la medida en que puede salir al encuentro (*begegnen*) y está ahí (*da ist*) desvelado o encubierto» (GA 19, 617). El regreso hasta esta concepción aristotélica, que lleva desde la actividad «descubridora» del hombre hasta el «descubrimiento», es decir, hasta la verdad como determinación más propia del ser, permite luego a Heidegger profundizar aún más en la comprensión del ser, es decir, en los presupuestos que los griegos y el propio Aristóteles dejaron «sin expresar».

«El *lógos*, en la medida en que tiene la estructura de la *apophaínesthai*, del «algo en cuanto algo», no es el lugar de la verdad sino, al contrario, es la auténtica condición de posibilidad para que se dé la falsedad» (GA 19, 182). Este es el fondo sobre el que Heidegger, en contra de una entera tradición, instala la afirmación aristotélica que, en principio, no asigna el ser verdadero al *lógos*, sino solo a aquel *lógos* específico en el que aparece también la posibilidad de lo falso. De aquí procede una consecuencia generalmente desatendida: el ser verdadero pertenece solo a un *lógos* —el enunciado— en el que puede también no estar presente. A esta forma discursiva pertenece, de hecho, el desvelar (*aletheúein*), en el sentido del hacer visible aquello de lo que se habla, de manera que ello «se haga accesible al comprender» (GA 21, 133). Y sin embargo es preciso subrayar que, frente a otras formas de discurso, el enunciado dispone de la función de exhibir «como tal» aquello de lo que habla solo porque puede a la vez encubrirlo por medio de un significado engañoso. De aquí procede una relación en cierto sentido privilegiada aunque extremadamente problemática entre el enunciado y la verdad. En el enunciado la verdad está *en juego* al punto de que ella incluso asume la estructura de contraposición propia de la falsedad, en el sentido de que «el descubrir del enunciado es un descubrir no ocultador» (GA 21, 135)[10]. En otros términos, en la composición lingüística del enunciado penetra el carácter divisor de la falsedad, de modo que aquí se encuentran juntos, de manera inseparable, *sýnthesis* y *diaíresis*. Al enunciado le pertenece constitutivamente la alternativa entre verdadero y falso. Es más: el discurso enunciativo es la condición para que se dé lo falso, de manera que la propia verdad comparece aquí contrapuesta a lo falso. Por esta razón también el lenguaje apofántico —el que

[10] Según Tugendhat 1969, con la subestimación de esta dimensión de contraposición Heidegger descuidaría la cuestión de un criterio para la verdad.

deja ver algo en cuanto algo— dice lo verdadero no solo ciñéndose a su carácter de «síntesis» (con una proposición afirmativa), sino también operando una «división» (con una proposición negativa), y viceversa dice lo falso permaneciendo en todo caso en el ámbito de la función compositiva del *lógos*.

Evidentemente de esta manera es en primer lugar la falsedad la que se encuentra siempre en una síntesis, en una composición: la posibilidad de lo falso puede ejercerse solo apoyándose en una orientación del lenguaje apofántico hacia la verdad. De hecho, solo algo manifiesto puede encubrir lo verdadero y solo algo manifiesto puede entenderse como aquello que no es. Pero esto significa que el análisis del lenguaje, descrito en general por Aristóteles como conjunto de composición y división, se apoya en el «fenómeno al que corresponde unitariamente este doble carácter» (GA 21, 150n). Partiendo de la unidad puramente gramatical, «expresiva», del enunciado, la investigación crítica acerca de la herencia aristotélica tendrá que remontar hasta la facultad humana que posibilita el doble carácter, diferenciante y unificador, del lenguaje apofántico. Heidegger localiza esta facultad en el *deloûn*, en la capacidad de «hacer manifiesto al ente»: un rasgo que es condición de posibilidad también de lo falso y que a su vez se constituye como un fenómeno unitario a partir de su ser *lógos tinós*, discurso de y sobre algo. El lenguaje apofántico se define por tanto a partir de aquello de lo que habla y que lo hace comprensible. A su manera esto remite a la primacía del «ser como verdadero» en cuanto lo hace visible, accesible «a partir de sí mismo». Del mismo modo, el lenguaje apofántico desarrolla su función específica, sintética y dairética, según esa dirección de contraposición entre afirmación y negación de la que surge la posibilidad de decir lo falso.

El fenómeno unitario de composición y división que estamos buscando, se encuentra nuevamente para Heidegger «a la mano» en la relación práctica más natural, es decir, en ese comportamiento por el que el hombre «tiene» las cosas a partir de su «para qué», de su utilidad. Las cosas se «dan» al hombre siempre en una significación, están «puestas ya en un significado» (GA 21, 144). Esta modalidad más obvia de encontrarlas en el manejo con ellas descansa sobre la «comprensión (*Verstehen*)», que es preciso entender como una modalidad fundamental del ser humano. No se trata de una «facultad» en sentido instrumental, sino más bien de una relación con las cosas en las que ellas salen al encuentro en el seno de nuestra actividad con ellas, en virtud de la que estamos siempre más allá de lo que está meramente dado y a partir de la que «volvemos» a ello. En otras palabras, las cosas no están meramente dadas a nuestras

tendencias vitales, pero tampoco encontramos en primer lugar algo dado que luego, gracias a una facultad superior, dotamos de un significado meramente subjetivo. Al contrario, «descubrimos» las cosas solo en cuanto «significativas» (según los ejemplos de Heidegger, la pizarra se hace presente solo «en cuanto algo para escribir», la puerta solo «en cuanto algo para salir y entrar»). Resumiendo, las cosas salen a nuestro encuentro en cuanto «accesibles», es decir, comprensibles y siempre comprendidas de una manera o de otra. Ellas están «abiertas (*aufgeschlossen*)» para un comportamiento que las «desvela» en cuanto está ya desde siempre «abierto» para ellas. Aprovechando un juego de palabras que el alemán permite con el término *Aufschluß* (el abrir), podríamos decir que el vivir humano está siempre de alguna manera «experto» de mundo, tanto en el sentido de que desvela el ente en relación a su utilizabilidad, como en el sentido de que el ente sale a su encuentro como dotado de esta utilizabilidad, es decir, en su comprensibilidad. Solo porque «el ser-ahí es significativo en sí mismo» (GA 21, 151), en el sentido que desvela el «para qué» a través del cual el ente se le hace presente «en cuanto» ente; y de manera aún más radical, solo porque vive moviéndose en la comprensibilidad del ente en su conjunto, entonces las expresiones sonoras del hombre son palabras que tienen un significado. Y solo en base a esto se puede luego hablar de expresiones lingüísticas y abstraer el lenguaje del fundamento existencial de la significación, es decir, del hecho de que hay comprensión y, aún más radicalmente, de la posibilidad de encontrar las cosas en su comprensibilidad.

3. Articulación del ser-ahí, lenguaje y enunciado en «Ser y tiempo»

La expresión lingüística no puede nunca agotar el ámbito de una analítica filosófica del lenguaje porque éste no se vuelve nunca objeto de consideración como un ente junto a otros, sino que, de una manera o de otra, lleva siempre encima aquello de lo que habla. Evidentemente este planteamiento teórico sobre el lenguaje delimita de manera muy marcada el peso filosófico de un análisis del lenguaje que descuida las raíces hermenéuticas de la función discursiva. La separación de la forma lingüística es solo el fruto de una elaborada abstracción que reduce al mínimo la referencia ontológica aunque sin dejar nunca de llevarla consigo. Para Heidegger, el resultado de esta abstracción —muy útil para una mera gramática lógica— deja fuera la referencia que permanece imprescindible en el acto abstractivo y, por ende, es poco útil para un análisis filosófico del lenguaje. Esto no significa que la expre-

sión lingüística pueda a su vez ponerse de lado como algo ajeno a un contacto intuitivo inmediato con los entes. Estos últimos, de hecho, se presentan «en cuanto tales» solo en la comprensión, es decir, solo *en* una relación que les «da espacio», una relación en la que por tanto entran como en un espacio propio y se presentan como siendo en sí mismos «accesibles». Justamente este carácter de acceso constituye esta relación como «visión (*Sicht*)» del ente que implica en todo caso una actividad interpretativa. Es preciso tener presente este planteamiento, tanto para iluminar de manera adecuada el lugar del lenguaje en *Ser y tiempo*, como para evaluar el papel central que ocupa el lenguaje en el pensamiento heideggeriano de la segunda posguerra.

En la obra de 1927, la ubicación del habla, del «discurso (*Rede*)» —después de la comprensión y al lado de la «caída (*Verfallen*)»— se expone a la crítica de que en esta fase del pensamiento heideggeriano se atribuiría un valor limitado a la cuestión del lenguaje. Siendo una de las tres determinaciones fundamentales de la existencia —junto a la «disposición afectiva (*Befindlichkeit*)» y al «comprender (*Verstehen*)»—, el *lógos* parece perder la centralidad que tenía en la definición tradicional del ser humano, más aún porque el propio comprender no puede identificarse con la *ratio* debido a su relación estructural con el rasgo receptivo, pasivo, del «estado de arrojado». El lenguaje parece además reducirse a la mera expresión de una actividad no lingüística. Esta lectura, sin embargo, descuida la posición ontológicamente determinante que Heidegger atribuye al discurso, definiéndolo como «existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender» (SZ, 161)[11]. El hombre, caracterizado como ser-ahí, está de manera esencial «junto al» ente en su conjunto y, en este sentido, también «junto a» sí mismo. En términos heideggerianos, está «articulado» en sí mismo en el sentido de que es esencial para él, tanto la relación con lo otro y consigo mismo, como la posibilidad de distinguir el ente —de encontrarlo «en cuanto tal»— y a la vez distinguirse a sí mismo. En el momento en que, como hemos visto, distingue el ente a partir de su para-qué, es decir, lo encuentra en la relación con la que accede a ello, el hombre está a su vez metido como tal en la dimensión de la significatividad o, utilizando otros términos heideggerianos, está implicado en el «mundo» entendido como la totalidad de los

[11] Acerca del marcado rol de la *Rede* en *Ser y tiempo* cfr. Agnello 2006, pp. 119 ss. y Ruggenini 1992, que al contrario insiste sobre el rol subordinado del lenguaje en *Ser y tiempo*.

significados. El hombre está entregado al mundo de manera que se descubre también a sí mismo a partir del mundo. En cierto sentido el hombre *se hace decir* por el lenguaje también quién es. Él es el ente que sale al encuentro de sí mismo y, por tanto, es lingüístico también en el sentido comunicativo. De hecho, su modo de ser le es dado *en cuanto tal* como un ente intramundano caracterizado por la relación con el ente (por el ser-con, *Mitsein*). Aprende por tanto su ser-ahí como dado junto al otro ser-ahí y a partir de ello (como ser-ahí-con, *Mitdasein*), de manera que solo desde ello el ser-ahí puede remontar hacia su posibilidad más propia, hacia su Sí mismo auténtico. Sobre esta base, el hombre en cuanto ser lingüístico (*lógon échon*) es también un ser comunicativo (*politikón*).

El discurso es la «articulación» del ser-ahí en su constitución comprensora. El fenómeno del habla manifiesta la unidad originaria del ente que nosotros mismos somos: una unidad que se articula en el estar-en-medio-de los entes dejándolos aparecer «en» esta relación peculiar con ellos. Un análisis que considere el lenguaje como una construcción humana encargada de componer elementos sin relación entre sí, pierde de vista el fenómeno en cuestión. El análisis fenomenológico no permite además tratar el lenguaje como mero instrumento a disposición del hombre. Al contrario, en la medida en que el discurso «es» en primer lugar la articulación del ser-ahí, también el ente que tiene el carácter del ser-ahí «se encuentra» ya desde siempre «arrojado» en esta articulación. Dicho de otro modo, el ser-ahí como ente comprensor está ya desde siempre articulado en una «disposición afectiva (*Befindlichkeit*)». El «discurso» denota de manera articulada el «arrojo» del ser-ahí incluso antes de que éste lo retome como posibilidad. Y en este sentido el discurso es en primer lugar y sobre todo «habladuría (*Gerede*)», entendida por Heidegger «positivamente» como la condición lingüística en la que el discurso se presenta como «ya desde siempre expresado» (SZ, 167) y dotado de un estado interpretativo medio al que la comprensión está asignada y a partir del que regula sus posibilidades. El ser-ahí no tiene primariamente una visión intacta y pura, libre de la «interpretación pública», del ente en su conjunto. Al contrario, su visión surge del carácter «articulado» de su ser-ahí como ser-en-el-mundo: el ser-ahí habla a partir de esta articulación, que Heidegger reconduce a una relación de proximidad con el ente en su conjunto. Heidegger reconduce el «ser-en (*In-Sein*)» del ser-ahí a los significados etimológicos de «en» y «sein», es decir, respectivamente al «detenerse (*habitare*)» y «cultivar (*colere*)» y a «ser familiar» y «habitar» (*Ich bin*, «yo soy», que remite a la preposición *bei*, que significa «junto a») (SZ, 54). De esta manera Heidegger puede acla-

rar que el ser-ahí «está» «en» el mundo no en el sentido espacial de estar contenido en otro ente, sino en el sentido de que deja salir al encuentro el ente *en cuanto ente* (tanto cualquier otro ente, como el ente que él mismo es) «en» su relación con él.

Heidegger traza un sentido existencial de la espacialidad. Se trata de la que él llama la «apertura» del ser-ahí, cuyo «ser-en» (estar-junto-a) ofrece a este ente la posibilidad de ocupar un sitio en el mundo, es decir, la posibilidad de ponerse delante de sí el todo del ente e incluso sí mismo, para poder ser «para sí». La dimensión lingüística del ser-ahí abre esta espacialidad. Heidegger se deja guiar justamente por la idea griega del *lógos* como *deloûn* para explicitar aun más la esencia unitaria del poder manifestativo del lenguaje. Este último es la facultad de relacionarse con el «ser» de las cosas, de dejarlas *entrar* «como tales» en las relaciones vitales. Sin embargo, su carácter manifestativo no consiste principalmente en el poder analítico (distintivo) de dejar emerger el ente como tal, y tampoco en el poder de distinguir el fenómeno del ser-ahí como aquel ente «intramundano» que nosotros somos y que se descubre a sí mismo en contraposición con los otros entes. En su carácter manifestativo más profundo, el lenguaje consiste en la manifestación misma del ente a partir de sí mismo: el lenguaje «es» (tiene el modo de ser de) este presentarse a partir de sí mismo. Esta tesis relaciona el lenguaje con el presentarse del ente en su ser. Esto significa, por un lado, que este fenómeno pertenece al ente cuyo ser consiste en el «ser-en»: el hombre «tiene» el lenguaje. Sin embargo, por el otro, significa que este «tener» no es un disponer de un instrumento exterior respecto a nuestra propia esencia. Se trata más bien de un tener en el que el hombre está, *en* el que incluso *está inscrito*, a partir del que se manifiesta como el ente que es: el lenguaje «tiene» al hombre.

Justo en relación con el fenómeno del lenguaje, el ser-ahí se confirma en *Ser y tiempo* como el ente ejemplar sobre la base del que hay que llevar adelante la investigación acerca del sentido del ser por medio de un método que se deje guiar por las «cosas mismas», por el ente «como tal» y que, justo siguiendo esta guía, remonta al modo de ser propio de un ente que se acerca al ente dejándole salir a su encuentro. El rasgo «deconstructivo» de esta analítica apunta al fenómeno unitario del ser-ahí, pero no consiste tanto en una demolición que deja emerger de los escombros la parte fundamental: es más bien una analítica que permanece guiada por las «cosas mismas», por su manifestarse como tales (es decir dotadas de significado) en el comportamiento lingüístico (e interrogante) del hombre, y que de este fenómeno unitario deriva el principio

y la finalidad del análisis. El punto de partida es por tanto el estado interpretativo medio de la lingüisticidad en la que el ente que tiene el carácter del ser-ahí está «arrojado» (en un estado que Heidegger llama *Verfallen*, caída) incluso antes de recuperarlo como posibilidad. Y el recorrido del análisis no es otro que la explicación de esta lingüisticidad, es decir, de esta vía hacia el ser del ente que el lenguaje mantiene abierta. Este procedimiento circular tiene para Heidegger un carácter positivo: el poder *analítico* del lenguaje tiene su punto fuerte en el dejar emerger la unidad articulada que fundamenta la experiencia lingüística del salir al encuentro propio del ente en cuanto tal (es decir en su ser) para un ente que «tiene» como su propio modo de ser este mismo salir al encuentro (es «ser-ahí», ser-junto-al ente en su conjunto). La unidad articulada del lenguaje sale ella misma al encuentro en su ser. Ella caracteriza el ente que «tiene» en su unidad esta articulación manifestativa (que interroga el «sentido del ser»). Pero este ente es «ejemplar» en cuanto a su vez sugiere un modo de ser que «es» sin ser encontrado como ente en el mundo. «El ser-ahí es su aperturidad» (SZ, 133): esta afirmación, explica Heidegger, no significa solo que el ser-ahí «es», en su «facticidad (*faktisch*)», su «ahí» o su «junto-a» y no puede renunciar a ello, sino que este ente tiene su ser en una relación con el ente tal que además «tiene que ser», tiene que retomarse en esta relación. Por lo tanto, es en esta relación dónde hay que buscar en último término el fenómeno originariamente unitario del «discurso», a través del que están «cooriginariamente determinados la disposición afectiva y el comprender». Resumiendo, hay que investigar el «ser» del lenguaje. Y a partir del lenguaje hay que comprender al hombre en cuanto ser-ahí y no viceversa el lenguaje a partir del hombre.

Como acabamos de ver, Heidegger comprueba este recorrido investigativo remontando hacia el sentido griego y aristotélico del carácter apofántico del lenguaje. Desde el mundo antiguo, se le ha atribuido a esta forma expresiva un carácter paradigmático por su capacidad de acceso riguroso a las cosas. Justamente para dar un fundamento a este reconocimiento originario, Heidegger distingue tres significados de enunciado y acentúa el rol del primero reconduciendo a ello los otros dos. El primer significado es el de «mostrar» (*deloûn*), el «hacer ver al ente desde sí mismo» (SZ, 154), en el sentido de que «la manifestación se refiere al ente mismo» y no se añade como una «representación». Este primer significado se mantiene en estricta relación con el carácter «hermenéutico» de la comprensión. El segundo significado, el significado «estricto», es el de «predicación», que descompone «lo patente» reduciéndolo en

primer lugar en su puro presentarse (el sujeto), para luego poder manifestar distintamente su determinación, fijándola «como tal» en el enunciado (el predicado)[12]: este significado no puede prescindir del primero. El tercer significado es el de «comunicación»: un «dejar ver junto» aquello que está ya fijado en el acto predicativo, compartiéndolo con el otro. Este tercer significado, que involucra expresamente el «ser-con» que pertenece intrínsecamente a la naturaleza lingüística del ser-ahí, se apoya entonces tanto en el segundo como en el primer significado. El rasgo «expresivo» y el comunicativo del enunciado no son desclasados sino al contrario son reconducidos al fenómeno unitario y articulado del mostrarse desde sí mismo del ente en el ser-ahí, es decir, en aquel modo de ser que el hombre es y que a la vez tiene que ser. El enunciado, sin perder su rasgo propio, «procede» del comportamiento interpretativo y comunicativo, es decir, de la lingüisticidad constitutiva del comprender. Y en cuanto articulación esencial del ser-ahí, el lenguaje es finalmente reconducido al ser en su carácter manifestativo: «el discurso discurre siempre acerca del ente, aunque no lo haga primaria ni preponderantemente en el sentido del enunciado teorético» (SZ, 349). En cuanto unidad articulada del ser-ahí como «aperturidad», el discurso puede finalmente radicarse en la temporalidad sobre la base de la «conexión fundamental de ser y verdad». Si se entiende la verdad en términos griegos como desvelamiento, entonces ella sale al encuentro como «advenimiento (*Zukunft*)» para el ente que «tiene» el carácter del ser-ahí, en el sentido de que está ya desde siempre arrojado en ello (en el «pasado»), como ente que está *junto a* (en el «presente») todos los entes. El desvelamiento, en su conexión con el ser, recopila esta articulación temporal en su originaria unidad. Y conformándose a ella, «el discurso no se temporiza primariamente en un éxtasis determinado» (SZ, 349) porque su articulación radica más bien en la unidad temporal del ser como verdad. De esta forma, más allá de la cuestión de un «giro» en el camino de pensamiento heideggeriano, la investigación sobre el sentido del ser —podríamos decir, sobre su articulación *lingüística*— conduce de manera coherente el recorrido de *Ser y tiempo* hacia la «esencia de la verdad» entendida como «verdad de la esencia» (GA 9, 200). En otros términos, Heidegger pasa de la investigación sobre el ente que tiene el modo de ser del ser-ahí,

[12] Este concepto está formulado en GA 38, 5 de la siguiente manera: «el enunciado tiene la característica específica de descomponer un objeto dado, delimitarlo en su descomposición y luego determinar en ella lo entero».

y que nosotros mismos somos, al ser mismo que «es» en cuanto «desvelamiento» en el sentido de la *aletheia* griega.

4. Lenguaje y verdad del ser después de «Ser y tiempo»: la distinción de pensar y poetizar

Según una perspectiva invertida, en los años siguientes a *Ser y tiempo* (los años del «giro»), Heidegger empieza a explorar la lingüisticadad como un carácter del ser mismo: el camino de la investigación seguido en la obra de 1927 se desarrolla en el sentido de la fórmula recordada anteriormente según la cual el lenguaje «tiene» al hombre. En el curso de 1929-30 él vuelve a la concepción aristotélica del lenguaje y especialmente al *De Interpretatione*, en línea con la «destrucción» llevada a cabo en las lecciones de 1925-26 (GA 21, p166-167)[13] de la lectura tradicional del pasaje introductorio. En estas lecciones, de hecho, el filósofo alemán había analizado la descripción aristotélica del fenómeno del lenguaje a través de la cadena de remisiones que hace de la escritura el signo (*sýmbolon*) de la voz, de ésta el símbolo (*sýmbolon*) de un estado psíquico, y además de este último el signo (la imagen, *homoíoma*) de un objeto físico. El pasaje aristotélico tiene una importancia extraordinaria también como modelo de la tesis de la verdad como adecuación (*adaequatio*) entre un estado psíquico y un objeto físico, a su vez dependiente de una interpretación reductiva del lenguaje apofántico. Generalmente se han interpretado todas las remisiones de este pasaje como relaciones no «naturales» sino «convencionales», es decir, extrínsecas, entre entes diferentes. Heidegger rechaza esta lectura que se olvida del cuidado aristotélico por el fenómeno unitario del lenguaje, cuidado testimoniado no solo por la distinción lexical entre los diferentes tipos de signos (*semeîa*), sino también por la cuidadosa elección del término que describe el nexo entre las afecciones del alma y las cosas con las que el hombre tiene que habérselas (los *prágmata*). Aristóteles habla de *homoíomata* (imágenes) porque en ellas no ve «representaciones» meramente exteriores de cosas exteriores y ajenas al alma, sino más bien afecciones consideradas en su «ser como» los entes mismos, es decir, en su capacidad de acoger en el alma a los entes *tal y como* se manifiestan, conformándose a estos «en cuanto tales» y no refiriéndose a ellos por medio de signos ajenos a ellos.

[13] El mismo pasaje aristotélico se encuentra comentado también en GA 12, 192-193 y 232-234.

El alma, en cuanto modo de ser íntimamente «abierto» a todos los entes, es decir, capaz de desvelarlos en cuanto tales en sí misma, se vuelve el fundamento decisivo de la centralidad asignada en la continuación de este breve tratado a la función «apofántica» del lenguaje. En el enunciado o juicio, de hecho, está en juego la referencia exacta de la expresión a la noción de la cosa, en virtud de la conformidad de la noción con la cosa «en sí misma».

En el curso de 1929-30 Heidegger vuelve sobre el pasaje del *De Interpretatione* en el que todo el *lógos* es definido como *semantikós*, significativo no «por naturaleza» sino «por convención (*katà sýntheken*)»[14]. En las escasas referencias del tratado encuentra indicaciones preciosas para el «convenir» de las palabras con las cosas. Aquí reconoce el fundamento unitario del poder expresivo y comunicativo del lenguaje. Aristóteles aclara la palabra «convención» valorizando el sentido por así decir «re-compositivo» o (utilizando una palabra heideggeriana) «articulado» del término: hay «convención» «cuando se genera un *sýmbolon*». Y *sýmbolon* hay justamente que entenderlo en sentido griego como re-composición de elementos que están originariamente juntos en cuanto articulaciones de una unidad (la pieza rota de manera que las dos partes pueden perfectamente volver a juntarse). El lenguaje es intrínsecamente semántico porque lleva consigo otra cosa, de manera que a su vez pertenece a esta otra cosa, es decir, se relaciona con los otros entes de manera que la misma expresión lingüística pertenece a esta relación y solo en ella se constituye como tal. El lenguaje, por tanto, precede la expresión lingüística que sobre ello fundamenta su posibilidad de recomponer, llevándolo a expresión, todo el conjunto de las cosas. Parafraseando a Aristóteles, el lenguaje «es en cierto modo todos los entes». El hombre es el ente que «tiene» el lenguaje porque se relaciona con todos los entes (incluso con el ente que él mismo es) de manera que los entiende, es decir —según Heidegger— de manera que se mantiene «abierto» para ellos y se ejecuta él mismo en esta apertura sin encerrarse en el círculo de la necesidad vital. En la medida en que significa, «entiende» algo, el fenómeno del lenguaje tiene que ser reconducido a una dimensión ante-predicativa muy particular, pre-lingüística, que no está sin lenguaje sino al contrario explicita el rasgo esencial y unitario de éste. En cierto sentido, por tanto, el *lógos* apofántico sigue mereciendo su importancia histórica en virtud de su tendencia específica a ma-

[14] *De Interpretatione* 2, 16 a 26 ss. Para el análisis heideggeriano cfr. GA 29/30, § 72.

nifestar el ente en cuanto tal. Sin embargo, es preciso remontarse desde una interpretación de la actitud analítica del enunciado como poder de separar lenguaje y mundo para después recomponer las piezas y disponer del mundo en el marco del sistema lógico del lenguaje, hacia una interpretación que capte en el enunciado la explicación del arraigamiento primario del *lógos* en la apertura, de manera que el ente en cuanto tal pueda salir a su encuentro. En este sentido «dejar ser (*Sein-lassen*) a lo ente» no significa *negativamente* —como explica Heidegger en *La esencia de la verdad*— desistir, abandonar al ente o renunciar a ello para dirigirse hacia la forma pura del discurso. Al contrario, significa *positivamente* «dejarse meter (*Sicheinlassen*) en lo ente», en la apertura «dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla, como quien dice, consigo» (GA 9, 188). La libertad, que caracteriza al hombre en cuanto *tiene* el lenguaje, consiste primariamente en un *ser* libre en la relación lingüística con todo el ente y a partir de este tipo de relación. El hombre puede mantener diferenciado al ente y tenerlo como otra cosa respecto de sí mismo solo porque a su vez se encuentra en este «tener» y habla a partir de ello: se inserta en la apertura, en el mostrarse del ente a partir de sí mismo.

La «convención» intrínseca del lenguaje, su estar acordado, es la esencia de la libertad humana. A partir de aquí vuelve a arrancar el compromiso heideggeriano de «decir» el lenguaje teniendo una experiencia de ello (dejándole salir al encuentro como tal). El dirigirse a los poetas, cada vez más intenso después del «giro» y sobre todo en la segunda posguerra, no hay que entenderlo como una renuncia al rigor del pensamiento demostrativo, ni tampoco como una mera reacción en contra de la logicización e informatización del lenguaje filosófico por medio de una huida hacia una palabra poética que habla de una realidad desvanecida y ajena al mundo de la vida actual. Al contrario, podemos hablar de un camino de ulterior profundización en el poder manifestativo del lenguaje y en el manantial de su rigor, que mantiene siempre la distinción del ente *en cuanto tal* a la luz de la relación con él, que sin embargo el acto del distinguir tiende siempre a excluir. La atención dirigida hacia la «palabra» poética no procede de un supuesto cambio de planteamiento filosófico que ahora se interesaría por la pura pronunciación de la verdad en detrimento de la forma «demostrativa» implicada en el «discurso». Al contrario, Heidegger persiste en la búsqueda de la esencia manifestativa del decir como tal y, en su seno, también del nombre.

Como ya recordamos al comienzo, la tarea del pensador sigue siendo para Heidegger la de «decir el ser», en una relación cada

vez más estrecha con el «nombrar lo sagrado» propio del poeta. En el centro del poder manifestativo de la poesía está de hecho el nombre. La búsqueda poética de la palabra adecuada se cruza íntimamente con la búsqueda heideggeriana de una esencia manifestativa del estar en el mundo por parte del hombre. Hölderlin —que ha escrito «lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita el hombre en esta tierra»[15]— es el poeta fundamental de la meditación heideggeriana sobre la palabra poética. Propio de ésta es un nombrar que indica al ente de manera peculiar: lo deja experimentar, es decir, salir al encuentro a través de una distancia, por tanto, alejándolo de alguna manera, aunque, justamente al hacer esto, lo evoca desde la procedencia inefable en la proximidad y familiaridad (cfr. GA 4, 188). En medio de un lenguaje cada vez más disponible como instrumento de cálculo y de informatización y, en este sentido, enormemente acrecentado en su poder de distinguir entre la forma expresiva y el mundo que esta lleva consigo, llegando a hacer abstracción del fundamento unitario de esta misma distinción, la palabra poética emerge con toda su precisión evocativa de este mismo fundamento en el marco del lenguaje. La palabra poética invierte por tanto el lenguaje técnico evocando lo lejano y haciendo del lenguaje —tal y como se lee en la *Carta sobre el humanismo*— «la casa del ser» (GA 9, 333). Por otra parte, la experiencia propiamente poética de proximidad y familiaridad con las cosas en su ser no excluye el dolor. Al contrario, éste muestra quizá su rasgo decisivo en la capacidad de la palabra poética de custodiar la distancia de lo que está cerca y la cercanía de lo más lejano y recóndito en el ser (cfr. GA 12, 222)[16]. Sin embargo, en la palabra poética el lenguaje se desvela primariamente como una morada apta para el ser humano: se revela el ámbito habitable y familiar en el que el ser-ahí puede estar con lo otro y junto a lo otro incluso hasta «tener experiencia» de la mortalidad. El poetizar está «en casa» en la verdad del ser, en el sentido de que revaloriza la presencia del ser en la palabra y, en la palabra, la familiaridad con todas las cosas. El poetizar llama al lenguaje y custodia en ello incluso la procedencia escondida del salir al encuentro del ser del ente (GA 4, 129). La palabra poética nombra en este sentido lo «sagrado», es decir, cultiva la dimensión en la que (según la etimología del alemán *Heilige*: lo sano/salvado y a la vez lo que

[15] *In lieblicher Bläue*, composición comentada por Heidegger, por ejemplo, en un ensayo en GA 7, 191 ss.

[16] Acerca de todo este asunto cfr. KELKEL 1980, especialmente pp. 594 ss.

sana/salva) el Dios escondido puede acercarse al hombre, es decir, hacer experimentable su relación con el hombre (cfr. GA 9, 351) y apoyar al hombre en esta relación.

La confianza completamente peculiar de la palabra poética con aquello de lo que habla e incluso con el origen —en cierto sentido nunca plenamente «expresable» y en todo caso nunca sin dolor— del «convenir» (del ser-como) de palabras y cosas, confiere a la presentación poética del elemento esencial del lenguaje una tal precisión que el pensamiento no la encuentra en ningún otro saber. Sin embargo, mientras el preguntar poético sigue siendo en todo caso la evocación del ser en la familiaridad de una palabra convenientemente descubierta, el decir del pensamiento permanece atado a otra modalidad de la esencia manifestativa del *logos*. El decir poético muestra en el «nombre» el convenir del lenguaje con las cosas. La tarea del pensamiento sigue siendo, al contrario, el «decir el ser», es decir, el dejar que el ser se presente desde sí mismo en el discurso filosófico. Es preciso fijar aquí la atención en la modalidad con la que Heidegger una vez más se aprovecha de su «deconstrucción» del lenguaje apofántico para remontar hacia el carácter manifestativo del lenguaje en su dejar que el ser se muestre «a partir de sí mismo», en su aproximarse. «No por casualidad», reconoce Heidegger, el pensamiento en su ejecución más radical es un preguntar por el fundamento: se dirige de hecho hacia la raíz de todo lo que es, es decir, al «hecho que es y el modo como es» (GA 12, 165). Su tarea no es por tanto hacer familiar en el nombre sino, de una manera profundamente similar y a la vez contraria, dejar que el ser (del ente) se presente a partir de sí mismo en el decir. Es decir, que se presente como el fundamento permaneciendo por tanto como principio de su propio presentarse y protegiendo en su propia simplicidad la duplicidad del presentarse (*Anwesen*) del ente-presente (*Anwesende*) (cfr. GA 12, 116). En este sentido el pensamiento radical es un preguntar que deja decir (mostrar) el ser desde sí mismo; y por ende, aún más auténticamente, es un «escuchar». Se trata de un preguntar que realiza, por así decir, un movimiento invertido respecto del movimiento «evocativo» del poetizar. Como dice Heidegger, «entra en aquello que no es de casa» y ahí se domicilia establemente (GA 4, 129), asumiendo la tarea de distinguir aquello que es a partir de su «qué».

El asunto de la esencia del lenguaje sigue siendo en estos términos una tarea filosófica; una tarea que se convierte en aquello que es más digno de ser preguntado, aunque sea lo más cercano, dado que el pensamiento se mueve ya desde siempre en ello: «si debemos ser capaces de pensar acerca de la esencia del lenguaje, el

lenguaje debe antes confiarse a nosotros (*zusagen*), incluso habérsenos confiado ya» (GA 12, 170)[17]. Hablando del lenguaje ya estamos en él y le preguntamos acerca de su precedencia respecto de nuestro preguntar y acerca de su haberse ya dirigido a él. De esta manera nuestro decir remonta la procedencia de las palabras hasta dejarse decir la esencia desde aquello mismo a lo que pregunta; permanece por tanto a la escucha del «lenguaje de la esencia» y acoge esta esencia en su carácter de fundamento, es decir, en cuanto sale al encuentro llevando consigo su procedencia recóndita. La esencia del lenguaje, comprendida como «lenguaje de la esencia», es decir, en su presentarse como fundamento, no puede por tanto ser nunca primariamente un medio expresivo, sino que es siempre y en primer lugar un decir (*Sage*) dedicado primariamente a la escucha. Este decir no coincide con el habla y, de hecho, puede haber un hablar que no dice nada y un silencio que dice mucho. Heidegger sugiere incluso un núcleo silencioso del lenguaje, dado que en ello el ser se muestra siempre en su aproximarse, y por tanto en el adviento o en el acontecimiento (*Ereignis*) de su procedencia oculta e inefable.

No se trata de que la palabra poética no esté a la escucha de esta procedencia, sino que la especificidad de la pregunta filosófica acerca del lenguaje es un decir que hace sitio en el discurso al fundamento y a su manera de entrar en el lenguaje. Esta manera desconcierta siempre porque, por un lado, exige el poder analítico del lenguaje apofántico pero, por el otro, obliga a la tautología. El círculo en el que nos introduce últimamente el *lógos* que muestra las cosas a partir de sí mismas —y que por tanto se muestra a sí mismo como perteneciente a las cosas dichas, procedente de ellas—, se manifiesta a menudo en las definiciones heideggerianas de las palabras fundamentales. Es particularmente notable la insistencia de Heidegger en formular de manera tautológica la definición del lenguaje. «El lenguaje habla (*die Sprache spricht*)» parece el último resultado de su esfuerzo para mantener la investigación sobre el lenguaje en el marco del lenguaje apofántico. En esta definición se resume la articulación interna de un pensamiento del fundamento que estira el poder del enunciado hasta dejar entrar en el decir aquello que mantiene unidas las palabras y las cosas. Aquí

[17] Sobre la base de esta modalidad de estar en camino (*unterwegs*) hacia la propia procedencia, Greisch 1987 ha podido afirmar que la filosofía del lenguaje es la verdadera filosofía primera de Heidegger. Para un desarrollo —en el sentido del «coloquio» y de la relación inter-humana— del rol fundamental de la escucha en el lenguaje cfr. Schüssler 2002.

el enunciado tiene que ejercer su desvelamiento sin dejar escapar aquello que lo hace posible: tiene por tanto que distinguir y mostrar a la vez el «convenir» y aquello de que se distingue. La tautología parece inevitable y, sin embargo, ofrece a la vez un indicio de la libertad del lenguaje. En el lenguaje emerge de hecho la posibilidad para el pensamiento de volver a su propia procedencia, es decir, la posibilidad de ser-ahí, de estar junto al todo del ente según la modalidad que pide el ente en su ser. El lenguaje es el «convenir» con esta petición: no separa, no desata todo enlace sino que involucra en la apertura en la que el ente se presenta en su ser, y el hombre es libre *para* ello.

Heidegger ha perseverado en una peculiar «analítica» del lenguaje a lo largo de todo su camino de pensamiento. La atención por la palabra poética se ha ido consolidando en virtud de su convicción de la precisión insuperable con la que la poesía evoca las cosas en las palabras. Concluyendo su comentario al verso de Stefan George, «ninguna cosa sea donde falta la palabra» —verso que se ha vuelto para el filósofo alemán el modelo de la sensibilidad poética acerca del «convenir» de palabras y cosas—, Heidegger considera que el pensamiento puede «presumiblemente decir »: «un «es» se da donde se rompe la palabra» (GA 12, 204). La *palabrita* «es» del juicio, que de por sí no muestra ningún ente y que constituye solo la «cópula», la conjunción entre entes, se da en el discurso, emerge en él como la palabra del ser en la que la «esencia del lenguaje» toma voz, «resuena» como lenguaje de la esencia, como «sonido de su silencio» y de su secreto irreducible. Sin la acribia que acompaña el ejercicio filosófico del lenguaje apofántico, este «lenguaje de la esencia» —que sin embargo permanece para Heidegger provisional e incierto— no llegaría a la palabra. Con ello el filósofo parece volver a encontrar la cercanía de pensamiento y poesía. Estos tienen en común la percepción del ser en su llegar a la palabra. Sin embargo, le corresponde al pensamiento distinguir el rasgo esencialmente lingüístico, aventurando el lenguaje apofántico ahí donde él encuentra el origen de su propio actuar y diciendo que el ser *es* (esencial o fundamentalmente) el aproximarse y a la vez el dejar ser.

(Traducción de Stefano Cazzanelli).

5. Referencias

Agnello, C. (2006), *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, Il Melangolo, Genova 2006.

Figal, G. (1991), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Hain, Frankfurt a.M 1991.

Greisch, J. (1987), *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne, Paris 1987.

Kelkel, A.L. (1980), *La légende del l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Vrin, Paris 1980.

Quine, W.v.O. (1980), *On What There Is*, in Id., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussetts) and London 1980².

Ruggenini, M. (1992), *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992.

Schüssler, I. (2002), *Langage et dialogue selon Martin Heidegger*, in «Diotima», 30, 2002.

Schüssler, I. (2006), *Le langage comme «fonds disponible» (*Bestand*) et comme «événement-appropriement» (*Ereignis*) selon Martin Heidegger*, in «Heidegger Studies», 22, 2006.

Steinmann, M. (2008), *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

Tugendhat, E. (1969), *Heideggers Idee von Wahrheit*, in O. Pöggeler, Hrsg., *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1969.

IV

LA DESTRUCCIÓN DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA

Heidegger: la construcción de la ontoteología[1]

JEAN-FRANÇOIS COURTINE
Miembro honorario del Instituto Universitario de Francia
Profesor emérito de la Universidad de Paris-Sorbonne (Paris IV)

1. EL PROYECTO ABORTADO DE UN ARISTOTELESBUCH

En el curso dedicado en 1936 a las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling, Heidegger anotaba incidentalmente lo siguiente: «Onto-teo-logía —He aquí una posible caracterización de la cuestión de fondo de la metafísica». Aquello que Heidegger nombraba aquí como «cuestión de fondo» (*Grundfrage*) es evidentemente la cuestión que corresponde al programa aristotélico de la *Metafísica* Γ 1, a saber, una ciencia teorética que se pregunta por el ente como tal en su universalidad o totalidad (καθόλου), una ciencia del ente en su ser (τὸ ὄν ᾗ ὄν). Semejante caracterización, precisa Heidegger, no deja de ser «siempre retrospectiva». Mi propósito en el presente trabajo consiste en tomar esta indicación —realizada por un Heidegger que, sin lugar a dudas, no sabía si hacía bien al hablar de «retrospección»— de modo serio y literal, así como en preguntar: ¿bajo qué condiciones y a qué precio «la» metafísica se deja caracterizar como una «onto-teo-logía»? Sin entrar a examinar la cuestión gruesa y previa de la unidad y de la unicidad de esta metafísica («la» metafísica), todo se presenta aquí como si Heidegger tomara como determinación esencial de la misma aquello que corresponde más bien a un mo-

[1] El presente trabajo se apoya en los análisis más detallados presentes en el Capítulo I de mi obra: *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Paris: Vrin, 2005). [Traducción del presente artículo realizada por CONTRERAS, A.-F., Universidad de Antioquia UdeA.].

mento y a una tradición determinados de la *prima philosophia*, a saber, la línea aviceno-scotista[2].

Bajo el marco del programa abierto por *Ser y tiempo*, Heidegger publica en 1929 *Kant y el problema de la metafísica*, obra que substituye a un *Aristóteles y el problema de la metafísica*; texto jamás escrito, pero que en algún sentido se podría intentar reconstruir a título de proyecto fundamental del filósofo de Friburgo. Con respecto al proyecto de un libro sobre Aristóteles (*Aristotelesbuch*), elaborado por Heidegger durante los años de Marburgo y que habría de aparecer en el *Anuario* de Husserl, disponemos hoy en día de un documento capital: el informe redactado por Heidegger con destino a Natorp durante el otoño de 1922. Heidegger formula allí aquella pregunta cuyo desarrollo resultaría tan fructífero para su propio pensamiento «¿qué quiere decir en general ser para Aristóteles?» y, sin embargo, nada anunciaba todavía, en este lugar, la articulación de una ontología y una teología[3]. En cambio, aquello que se muestra claramente en este bosquejo es la idea —igualmente decisiva para la continuación de su pensamiento— de un elemento compartido por «las experiencias fundamentales de la ética griega» y «la idea cristiana del hombre y de la existencia humana»; elemento compartido que sería —según la perspectiva luterana, claramente asumida aquí— el único que permitiría liberar «la teología cristiana» de las «categorías prestadas, ajenas a su propio campo ontológico». Sin hacer referencia explícita, Heidegger se coloca aquí del lado de la tesis general de Harnack quien, en su *Doctrina de la historia de los dogmas (Lehrbuch der Dogmengeschichte)*, consideraba que el cristianismo o la experiencia cristiana se había desviado profundamente de su camino al entrar en contacto con el helenismo.

2. Destrucción, construcción, reconstrucción

No pretendo reconstruir en este lugar aquello que habría podido ser este *Aristotelesbuch*, nunca escrito, ni tampoco delinear de

[2] Me tomo aquí la libertad de remitir a mi estudio «Suárez, Heidegger, and contemporary metaphysics,» en *A companion to Francisco Suárez*, ed. Salas, V.M. y Fastiggi, R.L., Brill companions to the christian tradition (Leiden: Brill, 2015), 72-90. Véase también: Boulnois, O., «Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique,» *Quaestio I* (2001); Porro, P., «Heidegger, la filosofia medievale e la medievistica contemporenea,» *ibid*.

[3] «Qué quiere decir en general ser para Aristóteles? ¿de qué modo es éste accesible, comprensible y determinable?» (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, GA, 62,373).

nuevo las etapas de la lectura heideggeriana de Aristóteles a partir de 1922. Quisiera simplemente intentar mostrar que en la *construcción* de la metafísica entendida como onto-teología por parte de Heidegger y en la *reconstrucción* «epocal» de la historia de la metafísica (historia «destinal de Occidente») ligada a ella, la apropiación crítica de la obra de Aristóteles jugó un rol completamente determinante. *Construcción* y *reconstrucción* representan, en efecto, cuestiones absolutamente decisivas para un pensamiento que pretende estar a la altura de la historia del ser (esto es, que pretende ser él mismo *seinsgeschichtlich*), si es cierto que la mencionada cuestión del ser (*Seinsfrage*) no puede elaborarse, según Heidegger, sino distanciándose de la metafísica a través del proyecto de superarla. Naturalmente, no hay que ir hasta el extremo de afirmar que todo el pensamiento de Heidegger pende de su interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles, de su historia o de su tradición, y, sin embargo, parece que hay allí, en la economía de este pensamiento, un nexo particularmente importante y manifiestamente frágil. Puede, en efecto, sostenerse que el proyecto de superación de la metafísica se encuentra en el centro del propósito de Heidegger, incluso si el término mismo no aparece sino hasta más adelante; sin duda en respuesta a Carnap quien, en su propia *Superación de la metafísica (Überwindung der Metaphysik)* de 1932, había atacado la lección inaugural pronunciada por Heidegger en Friburgo en 1926[4]. La figura de esta superación (*Überwindung*) es bastante compleja. Para mostrarlo, bastará aquí con recordar que ésta no consiste en rechazar la metafísica como un asunto superado, como una cosa del pasado, para pasar enseguida al orden del día. Antes bien, aquello a lo cual esta superación pretende dar acceso es a la metafísica misma, aprehendida en su esencia *(Wesen)*, en su esencia no-metafísica —precisa Heidegger—, en su despliegue esencial o su *envergadura* (*portée*). Entendida de esta manera, la superación expresa menos una ruptura que el cumplimiento de una tarea; aquella que Heidegger llama igualmente retorno al fundamento (*Rückgang, Rückkehr zum Grunde*) de la metafísica. Como es sabido, tal es el motivo director de la *Introducción* de 1949 a la conferencia *¿Qué es metafísica?;* uno de los textos más sobrecargados de Hei-

[4] Puede remitirse aquí al estudio muy preciso de ROMANO, C.: «Une phénoménologie du néant est-elle possible? Autour de la controverse Carnap - Heidegger,» en *Il y a* (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), 295-344; Cfr. también VOLPI, F., «La risposta di Heidegger a Carnap,» en *La selvaggia chiarezza, scritti su Heidegger* (Milano: Adelphi, 2011), 224 s.

degger, el cual —dicho sea de paso— se verá aumentado con un *Postfacio* en 1943, será trabajado de nuevo en 1949 y dotado de una *Introducción*, añadida en 1949 con ocasión de la quinta edición (*Wegmarken*, GA, 9).

Partiendo de la famosa carta-prefacio redactada por Descartes con ocasión de la traducción francesa de los *Principia*, por parte del abad Claude Picot, en la cual la filosofía en su conjunto se compara con un árbol «cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco, todas las otras ciencias...»[5], Heidegger se pregunta lo siguiente, pareciendo tomar al pie de la letra la imagen cartesiana: «¿Sobre qué reposa y de dónde crece la metafísica? ¿Qué es la metafísica vista desde su propio fondo? ¿Qué es la metafísica en general, hablando absolutamente y desde su fondo?».

3. La conferencia de 1957

Si la metafísica es destinal, si ella constituye el elemento fundador de la humanidad europea (como dijo Husserl), si su determinación es co-extensiva a la definición del hombre como *animal rationale*, se plantea entonces la cuestión de saber ¿cómo esta metafísica se determina unitariamente y desde su fondo? La respuesta es bien conocida e incluso gastada: *constitución ontoteológica de la metafísica (ontotheologische Verfassung der Metaphysik)*, según reza el título de la conferencia de 1957; aquella conferencia que fuera primero —y en modo alguno por azar— la exposición conclusiva de un seminario dedicado a la *Ciencia de la lógica* de Hegel[6]. Allí, Heidegger expresa: «La diferencia entre el ser y el ente define la región (*Bezirk*) en el interior de la cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su despliegue esencial, puede ser aquello que es.» Cuidando siempre de la continuidad de su propio itinerario de pensamiento y evocando la lección de 1929, Heidegger continúa diciendo: «En mi lección inaugural de 1929 *(¿Qué es metafísica?)*, la metafísica ha sido definida como la cuestión que apunta al ente como tal *y* en su totalidad. La totalidad de este todo es la unidad del ente, la cual reúne en calidad de fondo productor (*hervorbringender Grund*)», antes de proseguir

[5] Descartes, R., *Principes*, ed. Adam, C. y Tannery, P., IX vols., Oeuvres (Paris: Vrin, 1964), 2, 14.

[6] Recordemos aquí que no puede hallarse referencia alguna a Aristóteles en *La constitución ontoteológica de la metafísica (Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik)* (GA, 11, 51-79).

de este modo: «Para quien sabe leer, esta declaración significa: la metafísica es una onto-teo-logía. [...] El carácter onto-teológico de la metafísica se ha convertido para el pensamiento [—hay que comprender: aquel que piensa la diferencia como diferencia—] en un delicado punto digno de ser cuestionado (*fragwürdig*), no en razón de cualquier ateísmo, sino a causa de la experiencia realizada por aquel pensamiento al cual se le ha desvelado, en medio de la ontoteología, la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica». (GA, 11, 63).

He aquí lo que basta para mi punto de partida: la onto-teología debe ser pensada como la estructura unitaria, como esta «unidad todavía no pensada de la esencia de la metafísica», esa esencia de la metafísica acerca de la cual, en el ensayo un poco más tardío titulado *Superación de la metafísica* (*Überwindung der Metaphysik*), Heidegger declaraba que se trata de una *fatalidad*: «única, pero tal vez también la necesaria fatalidad de Occidente» (*ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes*) (*Vorträge und Aufsätze,* GA 7, 75). Hay aquí un motivo que la *Introducción* a la lección inaugural había ya formulado en estos términos: «En tanto que verdad del ente como tal, la metafísica es dimorfa (*zwiegestaltig*). Pero el fundamento de este dimorfismo (*Zwiegestalt*), al igual que su proveniencia, escapan a la metafísica —y ello, no por acción del azar o en razón de una omisión (*Versäumnis*). La metafísica presenta este dimorfismo, por lo mismo que ella es lo que es: la representación del ente en tanto que ente. La metafísica no tiene opción alguna (*der Metaphysik bleibt keine Wahl*)». (*GA* 9, 379-380).

4. Otra cuestión relativa a la constitución onto-teológica

Frente a una tesis de semejante envergadura (histórico-destinal), quisiera aportar documentación y argumentar acerca de una cuestión totalmente simple, impertinente y filológica, si se quiere: No se trata de la cuestión de saber de dónde viene el Dios ni cómo ingresa en la filosofía (GA, 11, 64), sino ¿de dónde viene, dentro del corpus heideggeriano, la noción de ontoteología? y, para comenzar, ¿cuál es la primera aparición de la misma?, ¿en qué contexto se da y bajo qué condiciones de elaboración, precedentes y presupuestos? En otras palabras, deseo retomar la misma cuestión formulada por Heidegger en el ensayo *Identidad y diferencia*, si bien de una manera no enfática y decididamente trivializante: «¿De dónde proviene la constitución onto-teológica esencial de la metafísica?» (*Ibid.*).

¿Qué recubre, qué disimula esta denominación poco ostentosa y en cierto modo neutralizada en lo que tiene que ver con sus tensiones y aporías? y ¿cómo se da todo ello, en primer lugar, en el corpus aristotélico y en el conjunto de los XIV libros que acostumbramos nombrar (después de Andrónico de Rodas) τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία, pero también y de modo más importante sin duda, en el conjunto de la historia de la filosofía, cuando se la interroga *retrospectivamente*, de acuerdo con el paradigma —enteramente *construido*— de una lectura muy definida y determinada en exceso de la metafísica aristotélica?

Pero, antes de ello, ¿es tal determinación original? En cierto sentido, dicha determinación puede pasar por ser solamente descriptiva, cuando se toma como hilo conductor la tradición aristotélica y su tensión interna. Sin embargo, esta determinación heideggeriana es también una descripción parcial y limitada, pero sobre todo histórica y filológicamente marcada. Para empezar a comprenderla, es ciertamente útil reconducirla a su origen plenamente definido, a saber: el debate Paul Natorp-Werner Jaeger de los años 1888-1923[7].

Creo que es necesario comenzar por rendir homenaje a Natorp, por haber sido uno de los primeros en romper de manera decidida con toda tentativa de interpretación unitaria y sistemática de la metafísica de Aristóteles. Ésta, anota él, al comienzo de su célebre artículo de 1888 *(Tema y disposición de la Metafísica aristotélica)*, se presenta ante nosotros como un «Torso»; un conjunto fragmentario que rechaza por completo la idea de reconstruir el edificio de acuerdo con un plan unitario, del cual se carece totalmente. Señalo

[7] En 1888, NATORP, P., publica en sus *Cuadernos mensuales de filosofía* un artículo substancial que llama completamente la atención: *Tema y disposición de la Metafísica aristotélica*. «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik,» *Philosophische Monatshefte* XXIV (1888). El mismo año, en el *Archivo para la historia de la filosofía*, proporciona un segundo artículo consagrado esta vez a *Metafísica* K 1-8, con el ánimo de recusar su autenticidad. «"Über Aristoteles" Metaphysik K. 1-8.1065a26», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888). En 1912, JAEGER publicó sus *Estudios sobre la génesis de la Metafísica de Aristóteles. Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlin 1912). Y en la semana santa de 1923, publicó su célebre trabajo *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: 1955. Trad. esp. *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946).

de pasada que la imagen del «Torso» se encuentra en la obra mayor de Jaeger[8].

Para Natorp, los libros A, B, Γ de la *Metafísica* son una introducción a la ciencia de la substancia en general, de la que tratan los libros frecuentemente calificados de *ousio-lógicos*: los libros Z, H, Θ tratan en efecto sobre la substancia sensible y los libros Λ, M, N sobre la substancia suprasensible. El primer resultado de esta tripartición es el hecho de hacer surgir la incompatibilidad entre estas diferentes orientaciones; lo que induce a la tentativa ulterior —pero desesperada— de reconciliación o unificación en el capítulo 1 del libro épsilon (en parte apócrifo según Natorp, quien no retrocede ante la interpolación (*athétèse*) del final de este texto con el fin de apoyar su interpretación. En todo caso, Natorp se dedica a poner en evidencia aquello que él considera como una «contradicción insuperable» en el interior de la πρώτη φιλοσοφία, la cual puede ser entendida tanto como ciencia fundamental (*Grundwissenschaft*) del ente (¡o del objeto!) como tal —se encuentra también bajo su pluma la expresión ciencia fundamental (*Fundamentalwissenschaft*)—, tanto como la ciencia de una región determinada del ente. El horizonte general de la interpretación natorpniana es evidentemente neokantiano: el de la filosofía trascendental centrada sobre la cuestión del conocimiento del objeto en general y de sus condiciones de posibilidad. La filosofía trascendental ha tomado el relevo de la *philosophia trascendentalis* de los antiguos; lo que viene a decir también que el acento se encuentra puesto por él en la *metaphysica generalis*, en detrimento de la *methaphysica specialis*:

> «Según nuestra interpretación [—escribe—] la explicación de la tripartición de las ciencias teoréticas en *Metafísica* E 1 tendrá como resultado que la ciencia filosófica fundamental [esto es, la πρώτη φιλοσοφία] será de un lado aquella que trata del ser *en general*, pero también o incluso por ello mismo, tiene por objeto *particular* un dominio determinado del ente, a saber, aquel que es inmutable e inmaterial.
>
> Parece que hasta ahora no se ha caído claramente en la cuenta de que esta concepción ambigua [—o de doble sentido (*doppelsinnige Auffassung*)—] de la tarea de la πρώτη φιλοσοφία implica una contradicción insoportable (*unleidlicher Widerspruch*), porque el ὄν ἁπλῶς ou ᾗ ὄν y el ὄν τι καὶ γένος τι [1025 b 8-9] son términos que se excluyen mutuamente (*einander ausschließende Gegensätze*). Una ciencia que trata del ente en general y como tal (*das Seiende*

[8] Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 200.

überhaupt und als solches) debe en efecto estar ordenada en un rango superior (übergeordnet) a todas aquellas que tratan de un dominio particular del ser (*ein besonderes Gebiet des Seins*): Ella no puede al mismo tiempo (*zugleich*) identificarse con alguna de las ciencias particulares, aunque fuera la más importante y eminente (*die wichtigste, vornehmste*). [...] Es pues imposible que la πρώτη φιλοσοφία sea de un lado la ciencia general (o universal), fundante (*grundlegende*) de todas las otras ciencias, y que de otro lado ella no deba más que ocuparse de la ciencia del ser inmaterial, inmutable, en tanto que «género» más eminente del ente [περὶ ὄν τι καὶ γένος τι] (*vornehmste Gattung des Seienden*)»[9].

5. Entre Jaeger y Natorp. Prehistoria de la constitución ontoteológica

La contradicción (*Widerspruch*) —el término es evidentemente muy fuerte y será retomado por Jaeger[10]—, contradicción con respecto a la cual Natorp se sorprende de que no se haya sido sensible con anterioridad y que sale a la luz de modo incluso más claro que el proyecto mismo de la ciencia buscada, tal como éste se encuentra formulado canónicamente en *Metafísica* Γ 1, fue reescrito por él en términos neokantianos: «Se trata de aquello que hay de más general, de más abstracto (*das Allgemeinste, Abstrakteste*) en lo que puede en general ser objeto de una investigación científica. Como lo hemos aprendido de Γ 1, este objeto más alto —puesto que es el más universal y el más abstracto (*der höchste, weil allgemeinste und abstrakteste Gegenstand*)— es el concepto fundamental del «objeto en general» (*Gegenstand* überhaupt); pues es así, a través de una expresión kantiana, como se debería verter la fórmula aristotélica ὄν ᾗ ὄν»[11].

Natorp no reduce la πρώτη φιλοσοφία a la «teología», como sí lo harán más adelante Augustin Mansion y Pierre Aubenque especialmente. Pero, en las diferentes acepciones del adjetivo πρῶτον, distingue una que él tiene como propiamente aristotélica, según la cual, por ejemplo: «La πρώτη φιλοσοφία trata de la οὐσία en general y de modo equivalente (*gleichbedeutend*) de la πρώτη οὐσία, es decir, del concepto fundamental (*Fundamentalbegriff*) de la οὐσία misma [...]. A la inversa, la física es σοφία τις, pero no ya

[9] Natorp, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», 49.

[10] Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 226-227.

[11] Natorp, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», 39.

πρώτη; puesto que ella solamente trata de un género del ente (ἕν τι γένος τοῦ ὄντος), a saber, de lo sentible y del ser cambiante»[12].

Habiendo acentuado así la contradicción «insoportable», a sus ojos, entre estas dos orientaciones de la investigación aristotélica, Natorp no solamente recusa toda identificación de la πρώτη ἐπιστήμη con una τιμιωτάτη ἐπιστήμη que tenga por objeto el τιμιωτάτον γένος, sino que incluso —y de un modo bastante lógico— considera como una interpolación el final del capítulo 1 del libro E, el cual asigna a la ciencia fundamental (*Grundwissenschaft*) no solamente el ente sin más y en cuanto ente (ὄν ἁπλῶς καὶ ᾗ ὄν), sino también un determinado ente y un determinado género (ὄν τι καὶ γένος τι); y que sea éste el más digno de estima, el más divino y que la ciencia más digna de estima ha de versar sobre el género más digno de estima (τιμιωτάτον, θειοτάτον: καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι (1026 a 21-22).

Ciertamente, en el libro K de la *Metafísica*, puede encontrarse tres veces la expresión φιλοσοφία πρώτη (ἡ προκειμένη φιλοσοφία, ἡ πρώτη ἐπιστήμη) para designar la ciencia del ser en tanto que ser. En K 7, se encuentra incluso el giro completamente insólito: «Puesto que existe una ciencia de ser en tanto que ser *y* en tanto que separado (τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καὶ χωριστόν), debemos examinar si hay que admitir que esta ciencia es la misma que la física o si ella no es más bien diferente» (1064 a 28). Es también en K 7 donde se plantea un interrogante bastante extraño, en la medida en que retoma, invirtiéndola, la cuestión de E 1, en el cual se pregunta «si la ciencia del ser en tanto que ser debe ser considerada o no como una ciencia universal» (1064 b 6-8). Pero es importante sobre todo resaltar el destino histórico, bastante singular, del libro K: semejante asimilación del ser en tanto que ser y del ser en tanto que algo separado se convertirá en efecto en algo tradicional en los comentadores griegos, en Syrianus y luego en la Escuela de Ammonius (alumno de Proclus). Esta asimilación, en cuanto permite identificar la ciencia del ser en tanto que ser con la filosofía primera, autorizará finalmente la realización de una interpretación unitaria de la *Metafísica*, la cual se ha perpetuado hasta Averroes y, a través del aristotelismo alemán del siglo XVII, hasta nosotros[13].

[12] *Ibid.*, 43. n. 8.

[13] Es ésta la tradición todavía directriz en los trabajos de MERLAN, Ph., especialmente, en su bello libro *From Platonism to Neoplatonism*, 3 ed. (The Hague,: Martinus Nijhoff, 1968); cfr. también OWENS, J., *The doctrine of Being*

Se sabe que Jaeger, inaugurando una lectura genética del corpus aristotélico, intentará poner de relieve de modo diferente la «contradicción insoportable» que Natorp había puesto en evidencia. Sin entrar aquí en el complicado detalle de la evolución [de la obra de Aristóteles] reconstituida por Jaeger, quiero subrayar que él no pone fundamentalmente en cuestión el punto de partida de Natorp. En la *Metafísica* de Aristóteles, éste distingue también dos inspiraciones diferentes, dos deducciones, tenidas por él como incompatibles, del concepto de metafísica; entendido *ya* como ciencia del ser inmóvil y trascendente (αἴδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὑτὴν), *ya* como ciencia del ser en tanto que ser. Concepciones éstas que, para Jaeger, no pudieron proceder de un solo y mismo momento de pensamiento; de ahí su famosa hipótesis genética que conduce a distinguir una *Metafísica original (Urmetaphysik)*, todavía platónica, y una ontología general ulterior. En consecuencia, tanto para Jaeger como para Natorp, aquello que plantea dificultades son los pasajes en los cuales Aristóteles habría tratado con posterioridad de deshacerse de los problemas, de salir de la dificultad (*Verlegenheit*)[14] para fusionar las dos posiciones antagónicas: «Dos movimientos de pensamiento diferentes están aquí encerrados el uno en el otro» —escribe Jaeger, a propósito del final de E 1, pasaje siempre sometido a litigio[15].

Si bien, de acuerdo con el conocimiento del cual dispongo, Heidegger nunca discutió explícitamente los dos artículos de Natorp, sí llegó, por el contrario, a expresarse muchas veces de manera bastante crítica frente al intento de reconstrucción genética por parte de Jaeger. Creo, sin embargo, que es posible hacer aparecer más de una filiación directa en la elaboración heideggeriana de la metafísica considerada en su constitución ontoteológica, en relación con el estado de la cuestión tal y como fue magistralmente desarrollado por Natorp y Jaeger. Ciertamente, Heidegger no suscribe ninguna de las tesis de estos dos autores; su golpe de genialidad, que es igualmente un golpe extraordinario de fuerza, consiste más bien en hipostasiar el problema planteado de modo diferente por cada uno de ellos en una solución. La cuestión no es

in Aristotelian Metaphysics, 3 ed. (Toronto: Pontifical Institut of Mediaeval Studies, 1978).

[14] Como es sabido, he ahí el término mismo que retomará HEIDEGGER en su *Kantbuch* (GA, 3), 7s.

[15] JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 227.

entonces la de saber si y cómo habría logrado Aristóteles salirse del problema y alejarse de la dificultad, inducido por la compenetración (*télescopage*) de dos concepciones diferentes de la metafísica —metafísica de lo trascendente y metafísica de lo trascendental—, sino más bien la de reconocer en la dificultad (*Verlegenheit*) misma un elemento central y constitutivo de la investigación metafísica en cuanto tal. Evidentemente, esta «solución» hace estallar en pedazos toda distinción entre un Aristóteles todavía platónico —aquél de la metafísica original (*Urmetaphysik*)— y un Aristóteles más maduro —aquél de la ontología elaborada siguiendo el hilo conductor del examen de las múltiples acepciones del ser—. Hipostasiar, de este modo, el problema en solución era posible para Heidegger bajo dos condiciones, me parece:

En primer lugar —y es éste el verdadero «golpe de genialidad» que mencioné hace un instante—delineando una lectura temporal del vocabulario ontológico fundamental; dicho de otra manera, haciendo aparecer *bajo el horizonte del tiempo* la comprensión ontológica o pre-ontológica de la filosofía griega en general. El índice más claro de esta nueva óptica es la traducción constante del término οὐσία por *presencia* (*Anwesenheit*), desde los años de Marburgo. La θεωρία περὶ τῆς οὐσίας se convierte así en la búsqueda de una instancia susceptible de asegurar y de ejemplificar una presencia estable y constante (*Beständigkeit*). Esto quiere decir también —y aquí, de nuevo, Heidegger realiza un desplazamiento con respecto a los presupuestos neo-kantianos de Natorp y de Jaeger— que es posible reconducir la doble orientación o disyunción, bien marcada por estos dos autores, con respecto al ser mismo o, más exactamente, a la manera (*Weise*) según la cual el ser o el ente (ὄν) se muestra o se retira, se manifiesta o se disimula en su pliegue o duplicidad (*Zwiefalt*).

En segundo lugar, reintroduciendo y renovando un esquema interpretativo canónico, el de la escolástica latina medieval del siglo XIII y, en particular, la de Tomás de Aquino o la de la escuela tomista; asunto al que regresaré en la conclusión.

6. Historia de la «constitución»

La primera formulación completa y explícita de la tesis de la constitución ontoteológica de la metafísica en el corpus heideggeriano aparece, hasta donde yo sé, de manera bastante tardía, en el curso del semestre de invierno de 1930-1931 consagrado a la *Fenomenología del espíritu*, (GA, 32, 140 s.) si bien el doble concepto o concepto desdoblado (*Doppelbegriff*) de la filosofía se encuentra ya tematizado en un curso de 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe*

der Logik im Ausgang von Leibniz, GA, 26, 202). En este último, Heidegger considera estar siguiendo a Aristóteles, al definir éste mismo su empresa metafísica a la vez como πρώτη φιλοσοφία y como θεολογία (θεολογικὴ ἐπιστήμη)[16]. En efecto, examinando el concepto aristotélico de filosofía, Heidegger propone este atajo —sin duda extraordinario— al precio de una compenetración (*télescopage*) audaz de textos aparentemente heterogéneos: «Es esto aquello que atestigua precisamente la caracterización aristotélica de la filosofía (*Metafísica* Γ 1, 1003 a 21): Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν, καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾽ αὑτό. Hay una cierta ciencia que se pregunta acerca del ente y de aquello que le pertenece en tanto tal. Aristóteles nombra esta ciencia (*Metafísica* E 1, 1026 a 31s.): φιλοσοφία πρώτη, filosofía primera, filosofía de lo que es primero, filosofía en primera línea y en sentido propio». (GA, 26, 12).

Heidegger parece comprender aquí el texto como si Aristóteles hablara de φιλοσοφία κυρία o de aquello que es filosofía en primer lugar (κυρίως). Aristóteles —anota aún Heidegger— repite esta caracterización en E 1, 1026 a 31s.: «Esta ciencia debería culminar en la tarea siguiente: En lo que se refiere al ente y en la medida en que éste es tal, investigar e iluminar aquello que él es en esta óptica y aquello que le pertenece en cuanto tal.»[17] Aquello que la filosofía primera está buscando es entonces τὸ ὂν ᾗ ὄν; es a título de ciencia del ser, ciencia que no considera el ente sino exclusivamente con respecto a su ser (aquello que lo hace ser y ser aquello que él es), que la *philosophia* es primera y *de lo* primero. Pero inmediatamente después de haber acentuado así la «pendiente» ontológica de la filosofía, en su vertiente «propia» u original, Heidegger pone de relieve la vertiente teológica o mejor te(i)ológica:

«Pero al mismo tiempo Aristóteles habla (1026 a 18s.) de la filosofía propiamente dicha a título de θεολογική (φιλοσοφία). Esta última —la «filosofía teológica»—[18] se remite [—continúa Heidegger—] a los αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων, esto es, a los «fundamentos de lo que hay de soberano, tal como se anuncia en el

[16] Como se sabe, Aristóteles no emplea jamás el término θεολογία para designar la «ciencia teológica» o suprema.

[17] «Und dieser dürfte die Aufgabe zufallen, über das Seiende, sofern es Seiendes ist, zu forschen, aufzuhellen, was es [in dieser Hinsicht] ist und was ihm als solchem eignet», *ibid.*

[18] Como se sabe, la fórmula *theologikè philosophia* no se encuentra jamás en Aristóteles, quien habla siempre de *theologikè épistèmè*.

ente manifiesto[19] [...] entonces, es claro, en efecto, que si lo divino está presente en alguna parte, lo estará en una naturaleza de este género; y pertenece a la ciencia más noble tratar del género más noble: la ciencia más eminente debe necesariamente ser ciencia de lo que hay de más eminente, a saber, lo primero».

Heidegger, quien hace de esta proposición —víctima de una violenta interpolación (*athétèse*) en Natorp—el eje de su interpretación, comenta así, con un pathos recargado, el término *théîon*: «el ente pura y simplemente [sic] —el cielo: aquello que abraza y predomina, aquello bajo lo cual y contra lo cual somos arrojados, aquello que nos hurta y nos inquieta: lo soberano»[20]. La filosofía como «teología» (el θεολογεῖν) —concluye, pues, refiriéndose al *De Mundo*, 391 b 4— toma en consideración el «mundo» (κοσμός).

Así pues, superponiendo dos pasajes diferentes de Aristóteles, Heidegger cree poder establecer de entrada que la «filosofía primera» involucra una *doble caracterización*: se trata de una «ciencia del ser» y, al mismo tiempo, de una «ciencia de lo soberano» *(Wissenschaft vom Überwältigen)*. La filosofía, contra-diferenciada (*contre-distinguée*) con respecto a todas las ciencias ónticas que tratan de un objeto que se puede dominar a voluntad en toda su extensión y que se deja convertir en moneda de cambio por medio de conocimientos susceptibles de ser adquiridos, puede ser entonces definida como el «esfuerzo en busca de la comprensión de lo esencial»; aquello *esencial* que tiene por nombre *el ser*; aquel ser que ya ha sido comprendido incluso antes de que pueda surgir tal o cual ente y que puede ser legítimamente considerado, en consecuencia, como lo *primero*, lo *anterior*, lo *prius*: a saber, la idea de la «presencia constante». Bajo el título de ciencia del ser, esfuerzo realizado en busca de la determinación y comprensión del λόγος del ὄν ᾗ ὄν, se la denomina naturalmente *ontología*.

Tomando claramente posición en el debate Natorp-Jaeger[21], Heidegger precisa enseguida: «La filosofía es igualmente y de mane-

[19] «Die Gründe des am offensichtlichen Seienden sich bekundenden Übermächtigen».

[20] «... das Seiende schlechthin – der Himmel: das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige» (GA, 26, 13). En el plano de fondo de esta explicación figuran sin duda las líneas 1074 b 3 y 1059 b 29 en las que aparece el verbo περιέχειν.

[21] NATORP, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», 36-65 y 540-574; JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*.

ra primordial θεολογική. ¿Qué se debe comprender por ello? ¿Se trata de un apéndice, de una pieza agregada, de una visión del mundo? ¿No es la φιλοσοφία una θεολογική sino en la medida en que se propone encontrar su conclusión? ¿Es la filosofía o bien ontología o bien teología? o, incluso ¿ambas a la vez? ¿Acaso aquello que es buscado bajo el título de «teología» se encuentra efectivamente implicado en la esencia de la filosofía total y radicalmente concebida? ¿Acaso aquello que aparece bajo este título es simplemente el vestigio de un periodo juvenil? ¿Acaso ello constituye la antigua metafísica [—la metafísica original o *Urmetaphysik* de Jaeger—], mientras que la ontología representaría la nueva? ¿Hubo algún desarrollo en el paso de la una a la otra? Tales cuestiones no se dejan resolver con la ayuda de interpretaciones histórico-filológicas [—contra Natorp y Jaeger—]. Por el contrario, la propia interpretación es aquello que necesita ser conducido bajo la égida de una comprensión del problema, que esté a la altura de aquello que nos transmite la tradición. Debemos aún y en primer lugar conquistar esta comprensión. Con esta doble caracterización aristotélica de la filosofía como «ontología» y como «teología» se ha dicho todo o nada, según las posibilidades originales de comprensión que en cada momento aportamos nosotros mismos. ¿En qué sentido y en qué medida la teología pertenece a la esencia de la filosofía? Para mostrarlo hay que captar la copertenencia de aquello que Aristóteles entrelaza de manera completamente indeterminada en tanto que θεολογική con la filosofía, de modo que radicalicemos el concepto de ontología.» (GA, 26, 17)

7. ¿Filosofía primera o ciencia buscada?

Si se deja de lado el sintagma mismo de «constitución onto-teo-lógica de la metafísica», el curso de Marburgo (1924-1925), consagrado al *Sofista* de Platón (GA, 17), explicitaba ya el doble concepto de la *Metafísica* aristotélica[22]. Cuando Heidegger se ocupa allí (§ 32) de la idea de filosofía primera, determinada a la vez como ontología (ὄν ᾗ ὄν) y como teología, es ya en función del desdoblamiento (*Doppelung*) ligado a la comprensión del ser como presente (*Anwesenheit*). Heidegger agregaba allí que la cuestión del ser, la cuestión del ὄν, es una pregunta que no tiene relación con un dominio determinado de realidades *(nicht um ein bestimmtes Sachgebiet)*, sino con el todo, el conjunto de todo (πάντα, τὰ πάντα), y proponía una equivalencia entre el todo y el ente en cuanto ente (τὰ

[22] Recordemos que la obra de Jaeger apareció en la semana santa de 1923.

πάντα y τὸ ὄν ᾗ ὄν). Lo que está en cuestión, precisaba todavía Heidegger, son las determinaciones que constituyen el ente en su ser. Ahora bien, agregaba Heidegger, esta idea de la filosofía primera, a título de ciencia original (*ursprüngliche Wissenschaft*) del ente se encuentra «cruzada» (*gekreutz*) por otra ciencia fundamental (*Fundamentalwissenschaft*) que Aristóteles caracteriza como θεολογική. Los términos *kreuzen* y *Kreuzung*, como se sabe, serán precisados por él en seguida.

En cierto sentido, todo está dicho desde este curso de 1924-1925 cuando Heidegger plantea la ecuación: filosofía primera = [ciencia] teológica; esta ciencia que toma en consideración el ὄν ᾗ ὄν. Heidegger afirmaba así de entrada —y mantendrá esta interpretación, seguramente discutible en el plano filológico, hasta el final— que pertenece como propio a la πρώτη φιλοσοφία considerar el ὄν ᾗ ὄν: «Tanto la teología como la ontología son reivindicadas como πρώτη φιλοσοφία.» Teología y ontología tienen, pues, como punto de partida, el *ente como totalidad*, como ὅλον. Esto viene a ahorrar completamente la dificultad subrayada por Natorp y retomada por Jaeger: la teología es *especial, regional,* incluso si se trata de una región o de un γένος τι eminente.

> «Tanto para la una como para la otra, se trata de comprender el ὅλον, la totalidad en su conjunto, en tanto que es. ¿Por qué la ciencia y la filosofía griegas han llegado a estas dos ciencias fundamentales? [...] Esto no puede ser comprendido sino a partir del sentido que el ser tenía para los griegos. La teología considera el ente en aquello que él es ya de entrada, esto es, en aquello que constituye, en el sentido más propio y más alto, la presencia (*Anwesenheit*) del mundo. La presencia más propia y la más alta del ente constituye el tema de la teología. El tema de la ontología es el ente en tanto que está presente (*anwesend*) en todas sus determinaciones, independientemente de su recorte en dominios definidos; no solamente el motor inmóvil y el cielo, sino también todo lo que está allí, el ente matemático al igual que el ente físico. Así, para la teología, el tema es la presencia más alta y más propia, para la ontología, aquello que constituye la presencia como tal en general. El desarrollo de la ciencia griega se encuentra concebido y constreñido bajo estas dos determinaciones originales de la meditación sobre el ser. [...] Cuando se considera el desarrollo de esta problemática y del planteamiento de la cuestión ontológica desde los griegos y Aristóteles hasta hoy, se puede decir que no se ha realizado ningún paso adelante e incluso, por el contrario, que la posición que los griegos habían adquirido se ha perdido, que no comprendemos siquiera estas cuestiones». (GA, 17, 223).

Estos análisis del curso dedicado al *Sofista* podrían ser completados por los del curso consagrado a los *Conceptos fundamen-*

tales de la filosofía antigua (*GA*, 22). Allí, de nuevo, y sin que Heidegger introdujese todavía la expresión onto-teo-logía, todo queda en cierto sentido dicho desde el §53, cuando éste caracteriza la investigación aristotélica del ser en tanto que ser bajo el título de *ciencia fundamental (Fundamentalwissenschaft)*, como una búsqueda que presupone un doble concepto, un concepto dual o desdoblado (*Doppelbegriff*): «A la esencia de la problemática ontológica en general y, en consecuencia, a su desarrollo histórico, le han sido prescritos un doble concepto y por ello un destacable estado de indecisión [—vacilación o balanceo (*ein merkwürdiges Stadium des Schwanken*)—]: comprender el ente *como* ente y aprehenderlo propiamente. *Primero, el ente que corresponde, que satisface del modo más adecuado posible a la idea de ser; enseguida, determinar el ser del ente en general...*» (*Ibid.* 148).

Y Heidegger precisa contra Jaeger: «Este doble concepto de la ciencia fundamental no es una dificultad (aporía) o la coexistencia de puntos de partida diferentes, que no tendrían nada que ver el uno con el otro, sino desde siempre la necesidad real del problema que Aristóteles no pudo conseguir dominar ni tampoco formular como tal; razón por la cual éste cayó desde entonces en el olvido.»(Ibid. 180). Pero es sin duda en una coletilla (*Nachschrift*) de este mismo curso, que se le debe a H. Mörchen, en donde se encuentra la formulación más explícita de la interpretación de Heidegger y de sus presupuestos:

> «Junto con la ciencia del ente en tanto que ente está necesariamente planteada la cuestión del ente acerca del cual el ser propiamente dicho se muestra de la manera más pura. Es solamente sobre él que la idea de ser puede ser conquistada. Es por tanto necesario que exista una disciplina que estudie el ente que es concebido como ente en sentido propio. Saber si dicho ente es el primer motor o el primer cielo es una cuestión secundaria. Esta orientación sobre el ente en sentido propio no reclama una ciencia especial, sino que está orientada ontológicamente. Es la ciencia de aquello que significa propiamente ser y del ente que es propiamente, la ciencia del ser y del ente supremo»[23].

[23] Cfr. Volpi, F., «Heidegger e la storia del pensiero greco: figure e problemi del corso del semestre estivo 1926 sul "Concetti fondamentali della filosofia antica"», *Itinerari* (1986): 226-268; también Berti, E., *Aristotele nel Novecento* (Bari: Editori Laterza, 1992), 69. En este útimo se dice: «Qui Heidegger sembra difendere l'unità della metafisica aristotelica, ma per farlo deve attribuire ad Aristotele una concezione di Dio come essere per essenza, che non è di Aristotele, bensì della Scolastica, ed è la radice di quella che in seguito Heidegger stesso chiamerà la confusione tra essere ed ente, cioè l'obliò della

Cuando Heidegger evoca así el ser supremo (*ens summum*) como aquel que más y mejor que los demás corresponde a la idea de ser (se trate de la idea o del haber-previo: *Vorhabe*) y en cuanto él interpreta el motor inmóvil como formando parte de las causas primeras del ser en tanto que ser, es decir, como ser por esencia, *esse ipsum,* sigue en realidad a la escolástica tomista[24]. Para Aristóteles, en efecto, el primer motor no debería ser considerado como ser por esencia, *esse ipsum,* porque él es esencialmente por el pensamiento como pensamiento (*noèsis*)[25]. Por lo demás, Aristóteles mismo rechaza explícitamente, en *Metafísica* B4, 1001 a 4-11, la idea que él mismo atribuye a Platón de un ente o de una οὐσία que tendría por esencia ser, es decir, que sería «ser mismo» (*esse ipsum*: αὐτὸ τὸ ὄν). El Dios de Aristóteles es, ciertamente, el primero de todos los motores inmóviles (*prôton kinoun akinéton*) y es, por ello, en cierto sentido, el primero de los entes (*to prôton tôn ontôn*); pero no es por esto mismo el ser por esencia, el *ipsum esse subsistens*. Su esencia no es el ser, el cual, por lo demás, no podría ser la esencia o la propiedad de cualquier cosa[26], puesto que se dice en múltiples sentidos; su esencia es el pensamiento y en el caso del primer motor inmóvil, que no tiene nada por encima de sí para pensar, el «pensamiento del pensamiento». El pensamiento no es tampoco la forma pura y simple del ser en sentido propio, sino la forma más alta de la vida, es decir, de la actividad.

8. La edad media heideggeriana aviceno-escotista

Así pues, puede extraerse un doble presupuesto de la puesta en perspectiva heideggeriana: la idea de una ciencia del ser como tal (de tradición avicenista y scotista)[27] y, paralelamente, la estructuración, que se llamará de buena gana ontoteológica, orientada sobre la ejemplaridad de un ente en sentido propio o de un ente propiamente dicho, sobre el cual leer el sentido del ser. A ello hay

differenza ontologica, proprio della metafisica *tout court*. Insomma Heidegger, per influenza della Scolastica, si costruisce qui un'immagine di Aristotele tale da permettergli, in seguito, di rifiutarlo in blocco».

[24] Cfr. el *Proemium* de Thomas d'Aquin, «Commentaire de la Métaphysique».

[25] ἀρχὴ ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.

[26] τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί · οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. Aristóteles, «Analytica posteriora,» II, 7, 92 b 13-14.

[27] Para una formulación particularmente sólida y económica cfr. De Libera, A., «La philosophie au moyen âge», en *Que sais-je ?* (Paris: Puf, 1992), 69-78.

que agregar que esta estructura no habría podido ser elaborada sino gracias a aquello que Ludger Honnefelder ha caracterizado correctamente como «Segundo comienzo de la metafísica en el siglo XIII y el comienzo del siglo XIV.»[28]

El primer presupuesto, a saber, el proyecto de una ciencia del ser, entendido como tal y en su indiferencia respecto de todo ente determinado regionalmente, es perfectamente reconocido por Heidegger y magistralmente expuesto en su escrito de habilitación consagrado a Duns Scoto. Duns Scoto ha puesto en evidencia, en efecto, aquello que se podría llamar la prioridad de una aprehensión pre-categorial del objeto o de la objetualidad, cuando tomamos en consideración alguna cosa objetiva, sin que su carácter de realidad efectiva sea todavía determinado: *Aliquid indifferens concipimus*. El *ens* significa así prioritariamente el conjunto de la esfera del objeto en general y éste es como la categoría de las categorías, lo que a título de *maxime scibile* significa, de entrada, nada menos que la condición de posibilidad del conocimiento objetivo en general:

> «... experimentamos en nosotros mismos que podemos concebir el ente, sin concebir si este ente es en sí o en otro, porque cuando concebimos el ente queda la duda de si es en sí o en otro. [...] Luego primero concebimos algo indiferente a lo uno y a lo otro, y después encontramos que en ello se salva el primer concepto: que es ente»[29].

Para ilustrar el segundo presupuesto, el proceso de *ejemplificación* que sostiene la estructuración ontoteológica, me limitaré aquí a remitir a un pasaje absolutamente notable de las *Cuestiones*

[28] Honnefelder, L., «Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert», en *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. Beckmann, J.P., *et al.* (Hamburg: F. Meiner, 1987); cfr. igualmente la excelente discusión desarrollada por Boulnois, O., «Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot», *Revue Thomiste* XCL, no. 1 (1995): 85-108.

[29] «Experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se vel in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio; [...] Ergo aliquid indifferens concipimus primo ad utrumque illorum, postea invenimus, quod in isto salvatur primus conceptus: quod sit ens». Scot, D., *Quaestiones suprer libros metaphysicorum Aristotelis*, ed. Etzkorn, G.J., Opera Philosophica III (New York: Franciscan Institute St. Bonaventure, 1997), 306-307. Lib. IV, qu. 1, n. 46; Martin Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA, 1, 215),.

metafísicas de Gil de Roma (I, 5)[30]. Gil de Roma aborda en él la cuestión clásica bajo la forma establecida al menos desde Avicena y Averroes, aquella de la determinación del sujeto de la metafísica, distinguiendo diferentes acepciones del término *subjectum*: éste puede ser entendido, en efecto, *pro eo de quo principaliter intenditur in scientia*, esto es, en el sentido de lo que es pretendido *principalmente* en una ciencia dada, en el sentido de su objeto último, de su fin último. Según esta primera acepción, se podría intentar sostener que Dios es el verdadero sujeto o asunto de la metafísica, «porque en esta se trata principalmente de Dios» (*quoniam in ista principaliter intenditur de Deo*). Pero el *subjectum* puede entenderse igualmente «como aquello que contiene en sí todas las cosas que se determinan en una ciencia» (*pro eo quod sub se continet omnia quae determinantur in scientia*) y es esta acepción la que constituye, según Gil, la acepción propia: *et sic accipitur subjectum proprie*. Para atenuar la tensión entre estas dos acepciones casi contradictorias, es importante introducir una segunda distinción: no hay que confundir, en efecto, el asunto principal de una ciencia (*subjectum principale*), en tanto que *principale per se et primo*, y el asunto o sujeto que no está considerado como principal sino secundariamente o por vía de consecuencia (*principale ex consequenti*). Dicho de otra manera, el sujeto principal puede entenderse como *principaliter*, tal como él es por sí mismo al principio de la ciencia considerada (en el caso presente, se trata evidentemente del *ens inquantum ens*), pero el sujeto puede también entenderse como secundariamente primero o como principal *ex consequenti*. Esta consecuencia o secundariedad no implica aquí depreciación alguna, en la medida en que, por el contrario, como lo muestra el ejemplo presentado por Gil de Roma, el sujeto principal que no es tal *per se et primo* sino solamente *ex consequenti* puede muy bien ser aquello en lo cual se manifiesta, de la manera más evidente, la verdad del *subjectum principaliter principale*:

«Si hubiera por ejemplo una ciencia que tratara del animal en tanto tal, el animal sería el sujeto principal de esta ciencia. Pero como la naturaleza (la esencia) del animal se muestra primero y mejor en el hombre *(magis et verius salvatur in homine)* que en cualquier otro ente contenido bajo el nombre de «animal», si se

[30] De Roma, G., *Quaestiones metaphysicales Egidii Romani super libros Aristotelis* (Francfort: Minerva, 1966); Véase el pasaje que ya hemos citado y comentado en: Courtine, J.-F., *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, trad. Esposito, C., (Milano: Vita e Pensiero, 1999), 90 s.

me preguntara cuál es el sujeto de esta ciencia, respondería que el sujeto principal es el hombre; no ciertamente por sí y primeramente principal (*principale per se et primo)*, puesto que esto lo es el animal, sino principal *ex consequenti*, puesto que en él [esto es, en el hombre] se manifiesta mejor la verdad de la naturaleza del sujeto primero, principal y por sí». Extrayendo la consecuencia que se impone, Gil continúa: «Afirmo además que en metafísica el *ens inquantum ens* es el sujeto *principaliter per se et primo*, pero puesto que la *ratio entis* se manifiesta en verdad más en Dios que en cualquier otro ente (*qui ratio entis melius et verius salvatur in deo quam in aliquo ente)*, afirmo también que Dios es el sujeto principal de esta ciencia»[31].

He aquí una determinación rigurosamente onto-teológica de la metafísica, pero cuyas expectativas se encuentran tan determinadas que se dudará antes hacer de ella la constitución de la metafísica como tal y de lo impensado en ella.

9. Retorno a la diferencia óntico-ontológica

Si se acepta —como aquí sugiero— relativizar, contextualizar o situar históricamente la determinación heideggeriana de la metafísica como ontoteología (incluso cuando hubiese que limitar su punto de aplicación pertinente a una escuela bien determinada de la escolástica latina y dejar de lado la pseudo-unidad platónico-aristotélica y la tradición comentarista antigua), la cuestión continúa siendo la de saber en qué medida esta crítica afecta también el punto central del análisis heideggeriano: la metafísica no plantea la cuestión del ser, ella apunta al ente en su totalidad cuando habla del ser, ella confunde el ser y el ente en la permanencia, sin jamás tomar en consideración la diferencia como tal, como diferencia. A los ojos de Heidegger, el punto decisivo reside aquí en la puesta en guardia en contra de toda tentación de rebajar la diferencia ontológica a la distinción del *ens* y el *esse*. Pero aquí, de nuevo, la solidez de esta distinción entre diferencia ontológica y diferencia metafísica parece bastante ligada a la construcción de un concepto finalmente muy estrecho de la metafísica como ontoteología, caracterizada por el olvido del ser, por la no tematización del ser como tal y la simple consideración del ser como ser del ente, como entidad presente (*Seiendheit*, *Anwesenheit*). En consecuencia, la

[31] De Roma, G., *op. cit.*, Qu. V, fol. 3 va; cfr. también *In Sent.*, Prol. qu. 1, fol. 2 rb.

oposición entre la diferencia ontológica y la diferencia metafísica bien podría resultar de la construcción de un concepto estrecho e históricamente sobre-determinado de la metafísica; concepto que excluye completamente, como se ha hecho notar frecuentemente —pienso aquí, especialmente, en los notables trabajos de Werner Beierwaltes[32] o de Pierre Hadot— toda la tradición neoplatónica desde Plotino o Proclo hasta Nicolás de Cusa. Es también en esta tradición que se atestigua —por primera vez, parece, en un fragmento del comentario al *Parménides* que se puede sin duda atribuir a Porfirio, como lo propuso Pierre Hadot—[33] una distinción bien marcada entre el ser y el ente. Fragmento publicado por primera vez en los años 1890 por Kroll.

* * *

Así pues, si se quiere continuar pensando con Heidegger, pero también después de él, creo que es importante examinar de manera histórico-crítica la construcción de su concepto de metafísica, ampliar resueltamente y diferenciar «el» concepto de metafísica y, para comenzar, renunciar a la unidad histórico-destinal de la mencionada constitución ontoteológica. De manera más general, es importante criticar la violencia, esta vez no-fecunda, de aquello que Dominique Janicaud nombró, de modo bastante justo, el historialismo destinal[34].

Ampliar el concepto de metafísica más allá de la ontoteología, podría significar concretamente lo siguiente: elaborar de nuevo un concepto suficientemente vasto y diferenciado para integrar en él autores que, dentro de la tradición neoplatónica, especialmente, se han dedicado a pensar el Uno más allá del ser, la alteridad como tal (*alteritas, non aliud*); a pensar el ser mismo en su verbalidad (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν —como decía el anónimo de Turín) o el Uno πρὸ τοῦ τι —como lo decía Plotino. Solamente así, entonces, se podrá también seguir fiel —con y contra Heidegger— al programa de dar un paso atrás de la metafísica (*Schritt zurück*), el cual consiste en

[32] En una obra tan sumamente rica, mencionemos simplemente la introducción (p. 1-8) al volumen colectivo: Heidegger, *Identität und Differenz* (Frankfurt,1980) y el capítulo que le da su título (p. 105-143).

[33] Hadot, P., *Porphyre et Victorinus* (Paris: Editions Augustiniennes, 1968), 59-113; cfr. también del mismo autor: «L'être et l'étant dans le néoplatonisme», en *Plotin, Porphyre, Etudes néoplatoniciennes* (Paris: Les Belles Lettres, 1999), 72-88.

[34] Janicaud, D., *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la politique* (Grenoble: J. Millon, 1990), 131.

liberar el «propósito del pensamiento» (su asunto: *Sache*), a saber, el ser como diferencia —*distinctio*, decían Eckhart y después de él Nicolás de Cusa—, sin romper arbitrariamente el diálogo con la tradición, que nos abren también, modestamente, la historia y la filología.

Asimilación, destrucción y apropiación de algunos conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica

CARMEN SEGURA PERAITA
Universidad Complutense

Heidegger tomó contacto por vez primera con la filosofía de Aristóteles durante los semestres que cursó estudios en el seminario católico de Friburgo. Aquél primer acercamiento resultó decepcionante. Sin embargo, a principios de los años veinte, y ya como asistente en la universidad de Friburgo, nuestro pensador comienza una nueva lectura de los textos del estagirita. Desde aquél momento hasta el final de su pensamiento la confrontación con Aristóteles se mantuvo fresca y pujante[1].

Sabemos que el descubrimiento de la filosofía práctica de Aristóteles fue determinante en la gestación de *Ser y tiempo*[2]. Sin embargo, no sólo la ética, y la retórica, resultaron decisivas. Junto con la *Metafísica*, la *Física* —con su interpretación del fenómeno del movimiento y su tratado acerca del tiempo— fue también esencial en las destructivas interpretaciones sobre Aristóteles. Y no

[1] Cf. la carta que Heidegger escribió a Richardson (RICHARDON, 1974, 7-23).

[2] Entre otros notables investigadores, hay que destacar a Franco Vopi, quien impulsó decidida y atinadamente la investigación en esta dirección. Así en *Heidegger e Aristotele, Padova, 1984* y en otros muchos trabajos de los que no me es posible dar cuenta aquí. En esta monografía Volpi aborda la cuestión central de los sentidos del ser, remitiendo el permanente interés de Heidegger por esta cuestión a su temprana lectura de Brentano. En este capítulo no abordaré lo relativo a tan central temática, puesto que ya hay otro excelente trabajo dedicado a ella.

Más recientemente la investigación sobre la filosofía de Aristóteles se ha continuado con notables aportaciones de las que tan sólo me cabe mencionar algunas, como las de BOWLER, 2008; BROGAN, 2005; MCNEILL, 1999; SADLER, 1996; SHEEHAN 1975, 1979, 1983, 1988; VIGO, 2008; YFANTIS, 2009.

podemos olvidar los tratados de lógica, especialmente el *De interpretatione,* que fue fundamental para la comprensión heideggeriana de la verdad y el enunciado. De manera que no fue sólo la filosofía práctica sino también la teórica lo que interesó a Heidegger. No en balde el suyo se constituyó como un proyecto ontológico.

El presente estudio aspira a situar adecuadamente las interpretaciones sobre Aristóteles en el conjunto del proyecto filosófico heideggeriano. Me centro muy especialmente en las interpretaciones del joven Heidegger hasta 1927, sin embargo, teniendo bien presente la continuidad de su trayectoria, realizo algunas indicaciones relativas a su prosecución tras la *Kehre*. Parafraseando el título de su curso sobre el estagirita de 1924, en este trabajo me ocupo de algunas de las categorías fundamentales que fueron objeto de su interés. Específicamente mi aportación queda caracterizada por el propósito de ubicar tales interpretaciones dentro de su preciso horizonte de comprensión. Esto exige, en un primer momento, mostrar que tal horizonte está definido por la constitución de la verdad como sentido principal del ser. Algo que se explica desde la fundamental perspectiva fenomenológico-hermenéutica del pensador de Friburgo (Sheehan 1975, 87-94), pero también desde su reapropiación de la noción «griega» de verdad, y que implica que en todo caso la pregunta por el ser sea, en realidad, la pregunta por la verdad del ser; es decir, por la *alétheia*. Tal pregunta conforma y condiciona todo el proceder heideggeriano. Por ello he visto necesario comenzar mi trabajo por el análisis de la interpretación de esa fundamental categoría. En un segundo momento, el mencionado propósito exige, sin duda, ubicar las interpretaciones dentro del proyecto de destrucción, que lo es también de reapropiación y repetición (Segura, 2010). Tal proyecto tiene su corazón en la *Física*, puesto que la *kínesis* se constituye como la fundamental categoría a partir de la cual se elaboran las restantes, determinantes para el conjunto de la metafísica occidental. Ahora bien, a la *Física* pertenece también el tratado del tiempo que, en su comprensión vulgar y siendo definido por relación al movimiento, bloquea tanto un adecuado acercamiento al *Dasein* cuanto a la comprensión del ser. El desbloqueo viene tanto de la mano del regreso a la temporeidad originaria cuanto del descubrimiento de las posibilidades contenidas en la noción aristotélica de prudencia. En consecuencia, se ha hecho necesario analizar las interpretaciones de las principales categorías de *kínesis y phrónesis*[3]. Pero antes de

[3] En un reciente estudio me he ocupado de otros aspectos de las interpretaciones hedieggerianas sobre Aristóteles, aunque también he querido

centrarme en estas cuestiones, daré una muy breve cuenta de los principales cursos, seminarios o manuscritos en los que el pensador de Friburgo trató sobre el estagirita. De este modo aspiro a proporcionar una somera panorámica de conjunto que permita ubicar con facilidad las cuestiones de que se trate en su contexto temporal y temático.

1. Cursos, seminarios y manuscritos sobre Aristóteles

La *Vorlesung* del semestre de invierno de 1921/22 —*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung* es el punto de partida para la andadura que terminaría en *Ser y tiempo*. Ya aquí Heidegger quiere recurrir a Aristóteles para desarrollar la central problemática del movimiento en relación a la movilidad propia de la vida fáctica. A este curso sigue el SS de 1922, *Phänomenologische Interpretationen ausgewälter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, que fue publicado junto con su manuscrito «Phänomenologisches Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneútischen Situation». En esas clases, claramente vinculadas con las impartidas durante el semestre anterior, Heidegger traduce y analiza los dos primeros capítulos del primer libro de la *Metafísica* y los cuatro primeros capítulos del primer libro de la *Física*, guiado en este último caso por la pregunta (que será decisiva desde entonces) acerca del origen de los conceptos ontológicos fundamentales. Del otoño de 1922 es el programático *Natorp Bericht* (Gadamer 2002). En él el discípulo de Husserl tenía que dar cuenta de la marcha de sus «Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles», lo que hizo no sin antes realizar una «Indicación de la situación hermenéutica», aquella que exigía una vuelta destructiva a Aristóteles (Segura, 1999).

A partir de 1923 Heidegger continuó ejerciendo su intensa actividad docente e investigadora en la universidad de Marburgo. Del semestre de verano de 1924 es el curso *Grundbegriffe der aris-*

---

subrayar su carácter fenomenológico-hermenéutico. A diferencia del estudio que voy a desarrollar aquí, en esa ocasión me he centrado con detenimiento en la discusión acerca de la *ousía*, señalando que constituye lo nuclear de la crítica heideggeriana. Además, he mostrado que Aristóteles no es sólo determinante para el joven Heidegger, sino también para el maduro, en particular a través de la *Física* (asunto en el que también me he detenido). Ver: Segura Peraita, C. (2015), «Heidegger entorno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica», *Contrastes*, vol. 20, n.º 2, pp. 231-249. El tratamiento realizado sobre la *ousía*, me exime de volver a hacerlo aquí.

totelischen Philosophie. Se trata de unas lecciones que pretenden dar cuenta de algunos conceptos fundamentales. En buena parte, Heidegger dedica su atención a la *Retórica* aristotélica (también a la *Política* y al *Acerca del alma*) entendiendo el lenguaje cotidiano como un modo fundamental de ser y de ser con los otros. Estas interpretaciones serán determinantes para los análisis que sobre el lenguaje y las habladurías aparecerán posteriormente en *Sein und Zeit*. Además Heidegger vuelve a trabajar la aristotélica noción de *kínesis* entendida como la aprehensión radical del estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) del *Dasein*. De este modo, se anuncia ya la ontología fundamental que Heidegger desplegará definitivamente tres años después en *Sein und Zeit*. A este curso sigue el del invierno de 1924/25 en torno al *Sophistes,* precedido de una extensa introducción consagrada a la determinante interpretación del libro VI de la Ética a Nicómaco y de los dos primeros capítulos del primer libro de la *Metafísica*. Ahí Heidegger retoma lo ya expuesto con brevedad en el *Informe Natorp*. Analiza las diversas formas de desvelamiento y se pregunta por la génesis de la *sophía* y por las consecuencias ontológicas de su prioridad frente a la *phrónesis*. Heidegger tituló el siguiente semestre de invierno: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Allí, partiendo de la situación de la lógica en aquel momento y de la crítica fenomenológica al psicologismo, replanteó la cuestión de la verdad volviendo sobre la compresión aristotélica de la misma y del enunciado, atendiendo especialmente a *Metafísica* IX, 10 y al cuarto capítulo del *Peri Hermeneias*.

Tras la publicación de *Ser y tiempo* su autor impartió el SS, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Este curso, dividido en dos partes, consagra el cuarto capítulo a la cuestión de la verdad y del ser de la cópula y en el último compás del mismo expone su concepción de la verdad como develamiento de la mano de Aristóteles. Ya en la segunda parte y guiado por el problema de la diferencia ontológica, Heidegger se consagra al análisis e interpretación del tratado aristotélico del tiempo. Su objetivo es superar la comprensión vulgar del tiempo y volver al tiempo originario, de este modo se adentra en el pensamiento de la temporeidad para defender que «el ser es comprendido y concebido a partir del tiempo» (GA 24, 389)[4]. Poco después, todavía en la estela de *Ser y tiempo,* Heidegger impartió en 1928 el seminario que lleva por título, «Die

[4] Como precisó Brogan (2007, 108), ésta es una pregunta que ocupará a Heidegger a lo largo de todo su camino y cuya respuesta encuentra su punto álgido en la conferencia escrita en 1962, «*Zeit und Sein*».

Bewegung im Buch Γ der *Physik*» (1928), y que fue publicado en 2012 dentro del volumen colectivo, *Heidegger, Martín, Seminarie: Platon - Aristoteles - Augustinus*.

Todavía tras la *Kehre*, en el SS de 1931 Heidegger imparte el curso, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. En la introducción a dicho curso su autor se centra en la cuestión de los sentidos del ser. Después retoma lo relativo a la comprensión griega del ser como presencia, no sin atender a la primitiva vinculación entre *dynamis* y *physis*, esencial en las interpretaciones del Heidegger maduro. Después hubieron de pasar ocho años hasta la redacción en 1939, del texto, que es fundamental, *Von Wesen und Begriff der* Physis. Aristoteles, *Pysik* B, 1». Entre otros motivos está el señalado por Figal que entiende este manuscrito como una fundamentación de los trabajos realizados por Heidegger durante los años treinta entorno a la pregunta por el arte y por la impronta tecnocientífica de la modernidad (Figal, 2007 56-7).

Se advierte tras lo que acabo de apuntar que Heidegger no suspende su investigación sobre Aristóteles tras la *Kehre*, aunque los trabajos dedicados a él no abundasen tanto como en los primeros años 20. De cualquier forma, es también necesario subrayar que son muchos los cursos y escritos en los que Heidegger dedica una atención prioritaria al estagirita, aunque dichos trabajos no lleven en su título la referencia directa a este pensador. De cualquier manera, todavía restan por mencionar dos seminarios que Heidegger dedicó al filósofo de estagira en los cuarenta y cincuenta: «Die Frage nach dem Sein in den Büchern Γ und Z der *Metaphysik*», de 1944 y «Die Kausalität im Buch B der *Physik*», de 1950/51, 1951 y 1951/52. Ambos seminarios fueron publicados en el volumen *Heidegger, Martín, Seminarie: Platon - Aristoteles - Augustinus*.

2. **Alétheia**

Es sabido que la cuestión de los sentidos del ser constituyó un decisivo hilo conductor del cuestionar heideggeriano. Aunque en este trabajo no me voy a ocupar de esta fundamental cuestión, es necesario tener en cuenta que el autor de *Sein und Zeit*, eleva el ser verdadero a sentido directivo del ser y que, al menos de hecho, lo hace desde el principio de su camino. De ahí que la pregunta por el ser se plantee como una pregunta por la verdad del ser. La suya es una ontología fenomenológica que cuando se pregunta por la verdad del ser lo hace sobre su sentido. Es decir, la suya es una ontología que se elabora desde una fundamental perspectiva *aletheiológica*.

Como subrayó Sheehan, atendiendo a lo sostenido por Aristóteles en *Metafísica* IX 10, Heidegger compartió la gran tesis

(aunque implícita) del pensamiento griego: que las entidades, en la medida en que son naturales (*phýsei ón*) son intrínsecamente autopresentativas, esto es accesibles e inteligibles —*alethés*— incluso aunque esa accesibilidad e inteligibilidad esté siempre atravesada por la finitud (Sheehan 1993, 81 y Frede 1993, 66). Al conjugar esta percepción *aletheiológica* de los griegos con su percepción fenomenológica[5], Heidegger entiende que las entidades son verdaderas (*alethés*) sólo en la medida en que están en *correlación* con los varios modos de la humana co-realización del descubrimiento (*aletheúein*), aunque primariamente con la práctica. En consonancia con lo que acabo de subrayar, en su curso de 1925 nuestro pensador aclara que «verdad» es *aletheúein*: «des-cubrir» (*ent-decken*), en el sentido de desvelar o desocultar. En consecuencia, el concepto contrario, *pseúdesthai*, tampoco se habría de traducir, como falsedad sino como «en-cubrir» (*ver-decken*) (GA 21, 132). Para valorar el alcance de esta comprensión nada mejor que atender realmente a lo dicho en el parágrafo 7 de *Sein und Zeit*, pues ahí no sólo se informa de lo que es fenomenología hermenéutica, al hacerlo se indica lo que es filosofía. «Fenomenología significará entonces *apophaínesthai tà phainómena*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo (GA 2, 34, *ST* 57). *Alétheia*.

También por lo que a esto respecta, Heidegger elabora su comprensión en diálogo con Aristóteles. Así, se acerca al *Peri hermeneias*, al libro VI de la Ética a Nicómaco, al capítulo 10 del noveno libro de la *Metafísica* y a la *Retórica* aristotélica para remover el privilegio del logos apofántico, para reivindicar la vinculación del lógos semántico con la verdad, ampliando así su extensión y para, así y en definitiva, poder proporcionar una concepción fenomenológico-hermenéutica de la verdad (Sheehan 1988; Hilt A. y Steinman 2001). Ésta es la que ofrece principalmente en *Los Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica,* en *Lógica. La pregunta por la verdad*, en *Ser y tiempo* y también en los *Problemas fundamentales de la Fenomenología.*

En lo que sigue me habré de ocupar de la categoría «*alétheia*», pero antes, siquiera brevemente, me referiré al *lógos*, prestando atención a la interpretación realizada en el curso del 24 (que será

[5] De acuerdo con Vigo en referencia a *SZ*, la concepción ontológica allí desarrollada no constituye una *arqueología* —un estudio de la *arché*—, sino una *aleteiología*, es decir, estudio de la verdad como *alétheia* (Vigo, 2008, 117-8).

determinante para los análisis que sobre el lenguaje y las habladurías aparecerán posteriormente en *Sein und Zeit*). De ella resulta necesario destacar al menos un aspecto que no está presente en otros análisis heideggerianos y que, sin embargo, es relevante. Heidegger entiende el lenguaje cotidiano como un modo fundamental de ser, atendiendo a los fenómenos del *Miteinandersprechen* y del *Miteinandersein*, del ser en el modo de comunicarnos unos con otros y de ser con otros (GA 18, 47). Refiriéndose a la definición del ser humano contenida en la *Política,* como *lógon échein*, Heidegger matiza que, «en esa determinación se incluye un modo totalmente propio y fundamental de ser de los seres humanos, caracterizado con el 'ser unos con otros', *koinonía*. Ese ente, que habla con el mundo, es tal que es en el *ser-con-otros*» (46). Así, en su curso del 24' el autor de *Ser y tiempo*, destaca la dimensión política y social del *Dasein*, lo que constituye una peculiaridad respecto de la mayor parte de sus interpretaciones (Della Pelle 2014 y Dilcher 2009). Pero lo decisivo no es esto sino el hecho de que esta comprensión le permita afirmar que «La *Retórica no es nada más que la interpretación del* Dasein *concreto, la hermenéutica del mismo* Dasein» (GA 18, 110). Una hermenéutica que se constituye, como sabemos, a partir de la determinación del *Dasein* como ser que tiene *lógos* y que es descubridor. Aunque bien se entiende que el ser descubridor no se puede limitar al derivado componer y dividir de las proposiciones, sino que más bien es una determinación fundamental[6], que no es independiente de afectos o las emociones (Zantwijk 2009).

Ese ser descubridor nos permite retomar la cuestión de la *alétheia* en el punto en que la habíamos dejado y, aunque abarcarlo todo no sea posible, sí resulta factible abordar lo más señalado y quizá nuclear de la propuesta heideggeriana (Vigo 2008a). Se trata de aquello que Heidegger formuló rotunda y sucintamente en el célebre parágrafo 44 de *Sein und Zeit* y que constituye una radical revisión de la comprensión clásica de la verdad: que el lugar de la verdad es el juicio, que la esencia de la verdad reside en la concordancia y que el lugar originario de la verdad es el juicio (GA 2, 284; *ST*, 235).

Ya en 1925, al comienzo del parágrafo 11 de sus lecciones, Heidegger había sostenido lo mismo. Allí negaba también que Aristóteles fuera el padre de las mencionadas tesis y se preguntaba por

[6] «El *ser-verdad* como develación se da como un *modo de ser del Dasein* mismo, de su existencia. En la medida en que el *Dasein* existe (...), hay verdad» (GA 24, 308; PFF 264).

lo que realmente sostuvo el estagirita sobre la verdad en relación con el lógos *qua* proposición (GA 21, 128). En sus análisis se detuvo escrupulosamente en el célebre capítulo 4 del *Peri hermeneias* y concluyó que Aristóteles nunca determinó la verdad a partir de la proposición, sino que, por el contrario, cuando relaciona verdad y proposición lo hace de manera que es la proposición la que queda determinada por la verdad (GA 21, 129). En las líneas siguientes intentaré mostrarlo.

Heidegger mantiene la distinción aristotélica entre logos semántico y lógos apofántico (Aristóteles 1988, 17a 4). Ahora bien, que sólo el lógos apofántico pueda ser verdadero o falso no significa que sea el lugar propio de la verdad ni tampoco su condición de posibilidad. Proposición y verdad son dos fenómenos diferentes: «Precisamente según Aristóteles la proposición no es en absoluto lo que tiene que existir para que la verdad pueda ser lo que es» (GA 21, 129).

Por otra parte, al destacar que la proposición (*Aussage*) es un hacer ver —un mostrante hacer ver— la vinculación entre *apóphansis* y *aletheia* resulta manifiesta:

> El ser-verdadero del *lógos* en cuanto *apóphansis* es el *aletheúein* en el modo del *apophaínesthai*: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar descubierto) sacándolo fuera del ocultamiento. La *alétheia* (...) significa las «cosas mismas», aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar al descubierto* (GA 2, 219; *ST*, 239-40).

Así pues, en la proposición expresada la cosa misma que se ha de mostrar ha llegado a ser accesible y, simultáneamente, custodiada. Éste, insiste Heidegger, es el significado primario de proposición y el que en ningún caso se ha de olvidar. Es cierto que en la mayoría de los casos la proposición es entendida como predicación, determinación, pero éstas sólo son posibles desde un «*sehen lassen*» que es anterior y primero.

Así pues, la proposición como predicación es un modo derivado de la pura *apóphansis*, que ha de ser entendida originariamente como un *sehen lassen*. Es cierto que el *lógos apophantikós* constituye un tipo específico y no reductible a ningún otro, puesto que en él se ha de dar necesariamente la verdad o la falsedad. Ahora bien, la cuestión fundamental es ésta: ¿por qué se da verdad o falsedad? La respuesta no es, sostiene Heidegger, porque un predicado se atribuya a un sujeto o se separe de él mediante los verbos ser o no-ser; por tanto, no porque tenga lugar la determinación de un sujeto mediante un predicado. Sino porque la proposición —el permitir

ver que muestra— es exclusivamente la oración en la que el descubrir o encubrir se da necesariamente. Así es simultáneamente evidente que la proposición se da en la verdad y no la verdad en la proposición (GA 21, 135).

Es decir, la verdad es anterior, al menos entendida como *alétheia*, pues Heidegger declaró al final de su camino, no haber pretendido sustituir o enmendar la clásica definición de verdad (Segura, 2002a). Así, en «El final de la filosofía y la tarea del pensar», sostuvo: «En cualquier caso, está claro que la pregunta por la *alétheia*, por el no-ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado para la 'cosa' e inducía a error, el llamar a la *alétheia*, en el sentido de *Lichtung*, verdad» (GA 86; TS 90). Es más:

> En la medida en que se entienda 'verdad' en el sentido 'natural' tradicional, como la concordancia probada ónticamente entre el conocimiento y el ente, y, en la medida en que se la interprete también como la certeza del saber sobre el ser, la *alétheia*, el no-ocultamiento como *Lichtung*, no podrá ser equiparada a verdad (GA 85; TS 89).

En definitiva, lo que Heidegger reprobó de la concepción tradicional es que «sólo se conoce y piensa lo que posibilita la *alétheia* como *Lichtung*, no lo que es ella en cuanto tal» (GA 87; TS 91). Y, no cabe duda: la pregunta de Heidegger es por lo posibilitante. El cuestionar de nuestro pensador se sitúa en la dimensión ontológica, no en la óntica ni en la gnoseológica. Y es que su pregunta por la verdad del ser y por el ser de la verdad es, como se ha dicho al comienzo de este epígrafe, fenomenológico-hermenéutica; es decir, *aletheiológica*. Ésta es la orientación fundamental que permite valorar ajustadamente sus interpretaciones.

3. Destrucción

Aunque hay antecedentes en los cursos previos, Heidegger tematiza de manera explícita la idea de destrucción en el determinante *Natorp Bericht* y vuelve sobre ella con un cambio de enfoque —definido por la constitución del ser como objeto de la filosofía y por la cuestión del tiempo—, en *Sein und Zeit*. Poco después, en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger desarrolla los componentes del método fenomenológico y vuelve a destacar la necesidad y centralidad de la destrucción, que realiza en torno a la noción de tiempo.

Estos tres hitos nos permiten descubrir cuáles son los centros neurálgicos de interés en las interpretaciones que Heidegger rea-

liza sobre Aristóteles, además de aclarar su sentido y orientación. Así, evitaremos el error derivado de intentar valorarlas «objetiva» o «neutralmente», algo que bien ponderado carece de sentido y rendimiento filosófico y que ha llevado a no pocos mal entendidos filológico-filosóficos (Sheehan 1975, 90).

En el *Natorp Bericht*, Heidegger concluye que la hermenéutica fenomenológica de la facticidad sólo se puede dar en el camino de la destrucción (GA 62, 368), concebida como un «regreso deconstructivo» a Aristóteles. Y es que no sólo la vida fáctica —que vive habitualmente en lo impropio—, sino también la filosofía se ve arrastrada por la propensión a la caída (GA 62, 366).

Heidegger entiende que lo esencial de esa destrucción fenomenológica consiste en poner al descubierto las fundamentales estructuras ontológicas y lógicas, para lo que es necesario un regreso a las fuentes originarias, pero «esta tarea sólo se puede llevar a cabo si se dispone de una interpretación concreta de la filosofía aristotélica que esté orientada hacia el problema de la facticidad» (GA 62, 371). Pues bien,

> Aristóteles alcanza en su *Física* un nuevo y fundamental punto de partida del que arrancan su ontología y su lógica y que, desde ese momento, pasará a dominar la historia de la antropología filosófica (...). El fenómeno central, cuya explicación constituye el tema de la *Física* es el ente en el cómo de su ser-movido (GA 62, 371).

Por tanto, «las investigaciones que tienen por objeto el ser-movido (...) deben facilitar el acceso al verdadero motivo que origina la ontología aristotélica» (GA 62, 374). Pero no sólo se trata de eso, por otra parte Heidegger sostiene que el sentido ontológico que caracterizar el ser de la vida humana (en aquel momento auténtico objeto de la filosofía) no se extrae directamente de una experiencia fundamental y pura de ese objeto y de su ser, sino que se considera la vida humana como un ente ubicado en un ámbito ontológico más amplio: el del ser producido (GA 62, 373)[7].

Advertimos pues que dos son las cuestiones fundamentales entorno a las que en ese momento había de girar la destrucción. En primer lugar, el análisis aristotélico del movimiento, con la consiguiente elaboración de una ontología y de una antropología configuradas por las estructuras ontológicas elaboradas a partir de esa experiencia fundamental. En segundo lugar, y a partir de la determinación del ser del ente como *ser-producido*, las distintas

[7] Para lo relativo a la *poiesis*, ver BOGDAM 2006.

formas de desvelamiento (GA 62, 374-5). Como sabemos, la interpretación del libro VI de la Ética *a Nicómaco* tuvo su centro en la interpretación de la *phrónesis*.

También en su obra magna Heidegger subraya que la tarea de la destrucción se centra en Aristóteles y se encamina al descubrimiento de las experiencias originarias, a partir de las cuales se elaboraron las primeras y decisivas determinaciones del ser (GA2, 22; *ST* 45). Sabemos, por otra parte, que la «pregunta fundamental» (*Grundfrage*) es investigación histórica, puesto que la exposición de su necesidad requiere una investigación de dicha índole que la haga plena y cabal (GA 2, 20-22; *ST* 2002, 44-45 y GA 17, 113). Por último contamos con que la investigación no tiene un sentido negativo, sino positivo, de cara a sus posibilidades[8].

Lo que ahora quiere cuestionar explícitamente Heidegger es si la interpretación del ser se ha puesto temáticamente en relación con el tiempo. Para dar respuesta a esta pregunta se hace imprescindible interpretar las bases de la ontología antigua a la luz del problema de la temporariedad: «El ente es aprehendido en su ser como «presencia» e.d. queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo —el *«presente»* (GA 2, 25, *ST* 48). Pero no sólo se ha de tomar en cuenta esto, además hay que contar con que la ontología antigua toma al *Dasein* como hilo conductor de la problemática ontológica y que éste tiene su esencia en el *légein*, que «tiene la estructura temporaria de la pura «presentación» de algo. El ente que se muestra en y para ella, y es entendido como el ente propiamente dicho, recibe, por consiguiente, su interpretación por referencia al pre-sente, es decir, es concebido como (*ousía*)» (GA 2, 26, *ST* 49).

Vemos, por tanto, que el significado del ser ha sido presupuesto, entendido implícitamente, como la presencia de lo que está delante (*ousía*). Pero sólo implícitamente, pues, al entender de nuestro pensador, no existe en el pensamiento antiguo un saber explícito acerca de la función ontológica fundamental del tiempo, es más, el tiempo es considerado como un ente más (GA 2, 26, *ST* 49). Por eso Heidegger considera necesario realizar una interpretación del tratado aristotélico del tiempo, (tarea que sólo llegará a realizar en el curso posterior a la publicación de *Sein und Zeit*.

[8] «Heidegger's concern is rather with "unravelling" the history of ontology to show the decisive steps that lead to the dominance of the ontology of *Vorhandenheit* and to the forgetfulness of "bein", thai s, to the prejudice that being has no concrete meaning because it is the 'most general of generalities (BT 29)» (Frede, 1993, 60 y 62).

En definitiva, la cuestión central acerca de la que gira la atención destructiva de Heidegger es la del tiempo, que implica la de la sustancia «La *ousía* proporciona el carácter fundamental del ente como ser: la presencia», (GA 17, 46, IIF, 63)[9].

Pues bien, sabemos que la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit* —«tiempo y ser»— tendría que haber abordado lo relativo a «la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser». Pero lo cierto es que esa problemática no se llegó a publicar, aunque sí fue tratada es en el SS 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Es éste un importante curso en el que Heidegger realiza el prometido estudio sobre el tratado aristotélico del tiempo. Lo hace en la segunda parte de estas lecciones, dedicada a «La cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general». Allí se acerca a su comprensión vulgar, y muestra la necesidad de retornar al tiempo originario (Vetter 2007). Muestra, además, que la temporalidad es la condición de posibilidad de la comprensión general del ser (GA 24, 330) e intenta una interpretación temporánea del ser de lo subsistente. De lo que se trata en última instancia es de mostrar que el tiempo es lo que hace posible la comprensión del ser (GA 24, 431).

3.1. **kínesis**

Tras lo visto hasta este momento, advertimos que el corazón de la destrucción que Heidegger quiso llevar a cabo lo constituye la *Física* aristotélica. Ya en semestre de invierno de 1921/22 Heidegger recurre a Aristóteles par desarrollar la central problemática del movimiento en relación a la movilidad propia de la vida fáctica. Mucho después, en 1939, y con relación al tratado aristotélico nuestro pensador afirmó que «es el oculto y por ello nunca suficientemente pensado tratado fundamental de la filosofía occidental» (GA 9, 242).

Al menos desde el *Informe Natorp* Heidegger entiende que el «movimiento» propio de la vida fáctica, del *Dasein* humano, no es *Bewegung* (*kínesis*), sino *Bewegtheit*. Podemos traducir esta noción por movilidad o dinámica para indicar que la actividad del

[9] Ciertamente, Heidegger criticó con dureza y tenacidad la central categoría «*ousía*», en la que encuentra su asiento el conjunto de la *Metafísica* y, en general, toda la filosofía del estagirita, al igual que el conjunto del pensamiento occidental. Pero, como ya he apuntado antes, del análisis de dicha categoría me ocupo detalladamente en mi publicación de 2015. Con relación al programa de destrucción de la metafísica occidental. Ver también, Barash, 1994.

ser humano no se puede entender desde la *Física*, sino más bien desde el *Acerca del alma*, y mejor desde la Ética (sin olvidar la *Retórica*) (Bernet 2007 y Segura 2002b, 148-154). Por esta razón, la hermenéutica de la facticidad requiere una analítica del *Dasein* efectuada, como ya manifiesta Heidegger en *Ser y tiempo* desde su fundamento temporal, que es la «temporeidad» (*Zeitlichkeit*) (Jollivet 2007, 133).

Los análisis y la crítica de Heidegger a las nociones aristotélicas de movimiento y tiempo se encuentra en este *Informe*, en el segundo capítulo de la segunda parte de *Los Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* y en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En los dos primeros (que contienen enfoques y análisis semejantes), la crítica de Heidegger, gobernada por el problema de la facticidad, se centra en el movimiento y en la deriva presencialista que toma la ontología a raíz de su determinada comprensión. En concreto, durante el curso de 1924 Heidegger entiende la noción de *kínesis* como la aprehensión radical del estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) del *Dasein* (GA18, 283). De este modo, se anuncia ya la ontología fundamental que Heidegger desplegará definitivamente tres años después en *Sein und Zeit*. En el curso de 1927, arrancando del mismo fenómeno del movimiento, Heidegger centra toda su atención, finalmente, en el tratado aristotélico del tiempo. Queda claro entonces que es la comprensión vulgar del tiempo —entendida como medida del movimiento (Aristóteles, 1995, 219b 1-2)—, la que impide el retorno al tiempo originario y así imposibilita entender que la temporeidad del *Dasein* es la que posibilita la comprensión del ser.

En los dos primeros textos mencionados, Heidegger analiza e interpreta los tres primeros libros de la *Física*. Al hacerlo precisa algo que es básico desde su enfoque fenomenológico, y es que el horizonte decisivo para toda la problemática posterior es el *lógos* y el *kinoúmenon* como *legómenon* (GA 62, 391-396) Es decir, como ha subrayado Charlotta Weigelt (2004, 101-16), Heidegger se centra en la relación entre lo que constituye la esencia del ser humano —el *lógos*— y el ser del mundo —la *kínesis*—, puesto que es la aperturidad del *Dasein* (*Entdecktheit, Aufgedecktheit*), la que hace posible que el ser del mundo se muestre como *kínesis* (GA 18, 303)[10]. Por lo demás, su interés se centra en la definición

[10] El propósito de Heidegger habría sido doble. Por una parte, mostrar que lo que permitió el gran logro aristotélico —entender el ser en términos de movimiento— fue su penetrante comprensión del *logos*. Pero, por otra parte,

aristotélica de movimiento para subrayar que éste es entendido como *enérgeia* (GA 18, 296 y 313), aunque, como sostiene específicamente en el curso de 1924 ésta sea *atelés* (GA 18, 320-1)[11]. En cualquier caso, Heidegger deja constancia de que a partir del análisis del movimiento Aristóteles obtiene las primeras y fundamentales categorías que después empleará en su ontología (GA 62, 396; GA18, 284). «Esta investigación de Aristóteles sobre el movimiento *tiene un significado fundamental para toda la ontología*: determinación fundamental del ente como *enérgeia, entelécheia* y *dynamis*» (GA 18, 328 y 392).

En definitiva, concluye críticamente Heidegger en las notas finales de su curso del 24, el análisis del movimiento no es sino el descubrimiento del ser como ser presente (*Gegewärtigsein*) (GA 18, 395). Algo semejante había sostenido ya el filósofo de Friburgo en su *Informe* de 1922 y fue esto lo que le condujo a la necesidad de proseguir sus interpretaciones en el ámbito de la *Metafísica*, donde el estagirita habría elaborado ontológicamente las categorías de *dynamis* y *enérgeia* (GA 62, 397). Lo que entonces subrayó Heidegger es que es en ese horizonte y a partir del *De anima*, donde se enmarca «la Ética a modo de explicitación de ese ente que es el ser humano, la vida humana, la actividad de la vida» (GA 62, 397).

Esto último interesa sobre manera al joven Heidegger, porque tiene que ver con el problema, entonces fundamental, de la facticidad y del horizonte dentro del que ésta se interpreta. Vemos que dicho horizonte se desarrolla a partir de la comprensión vulgar del movimiento, que conduce a una ontología presencialista y al privilegio del *lógos apophántikos*. Así, concluye Heidegger,

> resulta evidente en qué medida la ontología particular de una determinada región del ser y la lógica de un determinado nombrar discursivo se convirtieron, siguiendo la propensión a la caída de la interpretación, en la *ontología* y en la *lógica* que de una manera decisiva pasaron a dominar no sólo su propia historia, sino también la historia del espíritu mismo, es decir, la historia de la existencia (GA 62, 397-398).

la concepción aristotélica de la *kínesis* implica la idea de presencia perfecta, de *entelécheia*, lo que tiene consecuencias negativas para la idea de *lógos*. Así, en definitiva, Heidegger realiza una crítica de la relación establecida por Aristóteles entre *lógos* y kínesis (Weigelt, 2004).

[11] La definición aristotélica de movimiento como *enérgeia atelés* va a resultar decisiva para Heidegger en los años posteriores a la *Kehre*, especialmente en el manuscrito de 1939. Me ocupo de esta cuestión y sus relevantes consecuencias para la filosofía heideggeriana en un artículo todavía en fase de publicación.

Pero lo cierto es que, cuando de la deconstrucción de la *Física* se trata, y con ella de la ontología de la presencia, no basta con el desmontaje de la noción de movimiento, por el contrario, lo que resulta fundamental es llevar la deconstrucción hasta las premisas temporales que le pertenecen. Y esto es lo que Heidegger realiza en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Porque en y desde la analítica del *Dasein* resulta fundamental acceder a la temporeidad originaria[12]. Razón por la que resulta imprescindible liberar el concepto de tiempo de toda forma de sustancialismo (GA 24, 362-389). Se hace así necesario desmontar la idea aristotélica de tiempo. Y es que la temporeidad no se deja reducir a un proceso, de la misma manera que la existencia no se deja reducir a su mero estar presente (*Gegewärtigsein*) (Jollivet 2007, 151-153). En último extremo, el esfuerzo heideggeriano se orienta a entender el movimiento como un despliegue temporal, puesto que como ya hemos subrayado al comienzo de este apartado, la vida no se puede entender en términos de movimiento; ahora ni tan siquiera la mera interpretación desde la movilidad basta: la vida ha de ser radicalmente entendida en términos de temporeidad e historicidad. Así pues, Heidegger radicaliza hermenéuticamente la teoría kinética y realiza una vuelta destructiva al fundamento ontológico del análisis aristotélico del movimiento. Ambas cosas le permiten entender el movimiento como un despliegue temporal. En definitiva, y como también ha subrayado acertadamente Jollivet, Heidegger deconstruye la esfera física y transforma la teoría kinética en una analítica del *Dasein*, que se ajustará a su dimensión dinámica y a-sutancial. De este modo es como se abre la puerta a la dimensión histórica (154-155) (Volpi 1990).

Después, ya en los años 30' nuestro pensador, insistiendo en su deconstrucción de la metafísica de la *Vorhandenheit* reivindicará las nociones de *dynamis* y la *stéresis*, como dimensiones fundamentales y no presencialistas del ser y de la verdad (Sheehan 1981, 539). Así, en el curso de 1931. En estas lecciones la aportación de Aristóteles consistió, como sostuvo Sheehan y recuerda Jollivet, en descubrir en medio del ser-presente (*Gegewärtigsein*) un horizonte de *Abwesenheit*, el propio de la potencialidad que es pensado desde la privación. Pero es importante tener en cuenta que en 1931 Heidegger ya no piensa el movimiento desde la existencia fáctica sino

[12] «La unidad originaria del futuro, del haber sido y del presente, como los hemos caracterizado, es el fenómeno del tiempo originario, que nosotros llamamos *temporalidad* [Temporeidad]» GA 24, 376, PFF, 320-321.

que más bien (como después en su tratado del 39) lo sitúa ya en el horizonte aletheiológico, entendiendo que el movimiento tiene su origen en la potencialidad del hombre (*noûs*), gracias a la cual lo ente puede llegar por vez primera a constituirse como mundo[13]. De hecho, como he sostenido recientemente, Heidegger realiza aquí una lectura fenomenológico-hermenéutica de la Física, que se sitúa en el horizonte del *Ereignis* y que tiene como objetivo recuperar —(*Wiederholen*)— la identidad de pensar y ser (Segura, 2015; Sheehan 1983).

De cualquier manera, importa, y mucho, insistir en que la mencionada perspectiva aletheiológica no es nueva (como he intentado mostrar en el epígrafe anterior) sino que por el contrario, es la perspectiva que acompaña y gobierna desde el primer momento el despliegue del pensamiento heideggeriano.

3.2. **Phrónesis**[14]

En el apartado anterior me he centrado en la destrucción de las categorías fundamentales de la *Física* (movimiento y tiempo), puesto que la *kínesis* constituye el corazón del proyecto de destrucción. Ahora, de acuerdo con lo establecido en el epígrafe dedicado a dicha cuestión, habré de ocuparme de lo relativo a la fundamental categoría de *phrónesis*.

Al leer e interpretar el libro VI de la Ética a Nicómaco, central en sus primeros desarrollos entorno al problema de la facticidad y posteriormente también en la elaboración de su ontología fundamental, el joven Heidegger destacó que, frente a los entes que son siempre y necesariamente, el ser humano no lo es (Volpi, 1989). Acabamos de ver que tal como Heidegger lo concibe, el *Dasein* está constituido ontológicamente por la *kínesis* —aunque como *Bewegtheit*—. No se puede ajustar, por tanto, al paradigma de la presencia perfecta (como ha intentado la metafísica tradicionalmente). Esto es algo que constituye la determinación de su ser y así su especificidad propia, su esencia. Por esta razón el joven Heidegger consideró que debía acometer una tarea todavía pendiente en la filosofía occidental: la de elaborar una ontología —una «herme-

[13] Así es, tal como lo entiende Jollivet, los trabajos posteriores de Heidegger sobre Aristóteles continúan profundizando en el principio *kinético* con relación al alcance *aletheiológico* que es propio de la physis (JOLLIVET, 2007, 151).

[14] Con relación a las cuestiones que voy a desarrollar en este epígrafe ver mi libro *Hermenéutica de la vida humana*, 2002.

néutica fenomenológica de la facticidad» (GA 63)— que diera cuenta del modo de ser propio del ser humano. De aquél que él nombró y caracterizó como «*Dasein* fáctico». Sabemos que dicha ontología debía responder a la particular temporeidad del *Dasein* y debía adecuarse a ella. Por tanto, no podía obtener su sentido del ser a partir del mundo o la naturaleza sino a partir de los entes que somos nosotros mismos.

Por otra parte —en consecuencia con lo que se acaba de ver y a la vez—, en el *Natorp Bericht* su autor se aplicará al análisis y la crítica de las categorías de *ousía* y *enérgeia*, puesto que su vigencia imposibilitaría un adecuado acercamiento a dicho ser. En este caso, resulta decisiva la hermenéutica crítica realizada sobre *Física* I-III y sobre los libros VII-IX de la *Metafísica*. En efecto, la elección de la producción, del modelo técnico, como paradigma desde el cuál el estagirita habría elaborado su ontología implica que sólo lo terminado, lo que ya está ahí delante —y esto lo sería de manera eminente la *ousía*—, puede ser considerado como lo que verdaderamente es (GA 62, 373-374). Además, la radicalización ontológica del movimiento de la naturaleza realizada por Aristóteles supone que la *ousía* sea entendida como actualidad (*enérgeia*) y, así (en sintonía con lo que se acaba de señalar), como presente[15]. Por otra parte, esto mismo supone el primado de la *sophía* sobre la *phronesis* y, una vez más, esto repercute en la concepción de la *ousía* como presencia y actividad pura (GA 62, 385-386).

En la renombrada «Introducción» del *Sophistes*, Heidegger no sólo afirma, en términos abstractos y generales, que la concepción griega del ser condujo a una lógica y a una ontología inadecuadas. Sostiene también, y ante todo, que dicha concepción influyó, de manera determinante, en la comprensión del *Dasein*. De hecho, la última parte de las interpretaciones mencionadas está encaminada a mostrar cómo la consideración de la existencia humana fue relativa a aquel sentido directivo del ser: el de lo que es siempre. Y cómo, consecuentemente, se buscó una posibilidad de aproximación (ya que no identificación) con ese ser que es siempre. Como sabemos, y a Heidegger le interesa recalcar, Aristóteles encontró tal posibilidad en la sabiduría. Así es, precisa nuestro autor, puesto que el ente que contempla la *sophía* es un ser que es siempre y, a la vez, la *sophía* es la forma más pura del comportarse con respecto a... y de detenerse en esos entes. Por eso la sabiduría se constituye como la posibilidad más elevada —la más divina— del ser humano. Pero

[15] Con relación a este cuestión. Ver, SEGURA 2015.

esto significa que el ente que es objeto de esta virtud intelectual es el que sirve de criterio a Aristóteles a la hora de determinar cuál es la virtud más excelente. Lo es la sabiduría porque ella tiene por objeto a los entes más perfectos (GA 19, 137 y 171).

Como todo griego, el estagirita entiende que la perfección se sitúa del lado de lo eterno e imperecedero. En consecuencia, Aristóteles no alberga ninguna duda acerca de la prioridad de la sabiduría sobre la prudencia, la *phrónesis* (Aristóteles, 1989, 1141a 20-25, 1141b 8-8). La prudencia —que tiene por objeto las cosas humanas, que son contingentes y particulares— no puede, de ningún modo, aspirar a ser lo más alto. En consecuencia, el sentido del ser por excelencia ha de ser determinado, según lo entiende también Heidegger, a partir de lo que en el cosmos hay de inmutable e imperecedero (GA 19, 178). Heidegger es especialmente crítico con esta «decisión» aristotélica, en particular porque marcará el rumbo de toda la filosofía occidental posterior y porque supondrá la renuncia a entender el *Dasein* desde sí mismo, siendo impuesto para su interpretación un modelo que le es ajeno por completo (GA 62, 386).

Sin embargo, aunque la «decisión» aristotélica se encuentra plasmada en el libro VI de la Ética a Nicómaco, Heidegger descubre en ese mismo libro la posibilidad de desarrollar una ontología de la existencia humana (GA 62, 383-386). Este texto no es para Heidegger un tratado de moral ni tampoco de antropología. Tal como él lo lee e interpreta es un texto de, por decirlo ya desde *Ser y tiempo*, ontología fundamental. Pero «fundamental», ahora, porque versa acerca de lo más fundamental y primero, de lo más básico de la ontología. Se trataría, desde luego, de una «ontología latente», como si Aristóteles hubiera puesto sobre el tapete todos los elementos necesarios para elaborarla, aunque, de hecho, no lo hiciera. Podríamos decir que Heidegger encontró en el célebre tratado aristotélico la semilla que el estagirita había enterrado; además, la hizo germinar desde y contra Aristóteles.

Al haber determinado que lo que es siempre y necesariamente es lo mejor, el estagirita, así lo entendió Heidegger, no pudo extraer las consecuencias ontológicas de su propio planteamiento ético. Sin embargo, no era difícil hacerlo; es más, se podría decir que ya están ahí, que ni tan siquiera era necesario tomarse la molestia de derivarlas. Heidegger pudo hacer una lectura ontológica del libro VI, y no meramente antropológica o psicológica, porque entendió que Aristóteles no se limitaba a mostrar aspectos o dimensiones del ser humano. Entendió, por el contrario, que en la Ética a Nicómaco se muestra quién es el ser humano y se hace de manera principial (Volpi, 1992; Segura 2002; Xolocotzi, 2011).

Es cierto que, como subrayó Franco Volpi, Heidegger ontologizó las virtudes dianoéticas —en particular, la *phronesis*— y que eso es algo que no está en Aristóteles. Sin embargo, conviene recordar que el estagirita define la prudencia como la virtud que le permite al ser humano «saber lo que es conveniente, no en particular, sino para vivir bien en general». Y también que «la prudencia es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre» (Aristóteles, 1989, 1140b 19-20). Por tanto, esta virtud alcanza al conjunto de la existencia humana singular.

Con y contra Aristóteles, el joven Heidegger hace del *Dasein* humano —del que vive, decide y actúa— el auténtico y fundamental objeto de la filosofía. Las razones ya han sido apuntadas. De lo que no parece caber duda es de que la ontología de Aristóteles lo es de la *physis*; es física y, así, *metafísica*. También el estagirita, como los primeros que filosofaron, se pregunta por la naturaleza y, dentro de ella, el ser humano aparece como un momento, un elemento, un componente más. Sin embargo, aunque sea bien cierto que pertenecemos a la naturaleza, también lo es que no se alcanza una comprensión suficiente del ser humano cuando ésta se proporciona desde la física visión del biólogo Aristóteles.

Por eso no parece especialmente costoso reconocer que Aristóteles no logra hacer justicia a la verdad del ser humano. Heidegger quiere «reparar el daño» y lo hace de una manera radical. Declara que el hombre es «existencia» (*Dasein*), que su esencia consiste en su existencia (GA 2, 42) y que, en consecuencia, no tiene una naturaleza; es decir, no es un ser natural. Como sabemos, *Dasein* significa tanto como proyecto, apertura, posibilidad y, quizá por encima de todo esto, unificándolo y justificándolo, significa comprensión del ser (GA 2, 142-8). Ésta es la nota singularísima y constitutiva que hace del *Dasein*, del existente humano, lo que él es. Dicho sintéticamente, lo ontológico-constitutivo del *Dasein* es su relación con el ser. Aunque es cierto que Heidegger quiso negar al *Dasein* toda centralidad en su pensamiento tras la *Kehre*, también lo es que siempre lo entendió de este modo. Así se advierte, por ejemplo, en la «Carta sobre el humanismo» (GA 9, 223 y 272). En este orden de cosas no se puede ignorar la mutua copertenencia de *Dasein* y ser[16], el *Ereignis*.

[16] Con relación a las cuestiones de co-pertenencia y *Ereignis* ver, SEGURA 2011 y 2015.

4. Referencias

BARASH, J. (1994), «Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditións», en BUREN, J y KISIEL, Th (eds.), *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, pp. 111-122.

BERNET, R. (2007), «Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles und Heideggers Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Lebens», en STEINMANN, M. (hrsg.), *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt, Klostermann, pp. 95-122.

BOWLER, (2008), *Heidegger and Aristotle, Philosophy as praxis,* Continuum Studies in Contineta1 Philosophy.

BROGAN, W.A. (2005), *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*, Albany, State University of New York, 2005.

BROGAN, W. (2007), «Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*», en *Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch* 3, pp. 96-108.

DELLA PELLE, P. (2014), «*Miteinandersein*: l'idea dell'altro nello Heidegger interprete della *Retorica* aristotelica (1924-1925)», *Paradigmi*, 2, pp. 135-154.

DILCHER, R. (2009) «Die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteianderseins: Heidegger, Aristoteles und die Sache der *Rhetorik*», en KOPPERSCHMIDT, J. (Hrsg.), *Heidegger über Rhetorik*, München, W. Fink, pp. 89-111.

DOS SANTOS, J.F. y FLEIG, M. (eds.) (2010), *Heidegger e Aristoteles: da assimilaçao à confrontaçao*, Sao Paulo, Nova Harmonia.

FIGAL, G. (2007), «Heidegger als Aristoteliker», en DENKER, A. *et alia* (eds.), *Heidegger-Jahrbuch,* 3, Karl Albert Verlag, Freiburg/München, pp. 53-77.

FREDE, D. (1993), «The question of being: Heidegger's Project», en *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, pp. 42-69.

GADAMER, H.-G. (2002), «Heideggers "theologische Jugendschrift"», en *Martin Heidegger: Phänomenologischer Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, pp. 76-86. Zuerst im *Dilthey-Jahrbuch* 1989 Galt Crowell, Steven. Siehe: Crowell, Steven Galt.

HILT, A. y STEINMANN, M (2001), «Logos-Aletheia-Praxis. Heidegger deutet Aristoteles», *Journal Phänomenologie,* n.º 16, pp. 48-50.

JOLLIVET, S. (2007), «Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstrucktion der aristotelischen Physik», en DENKER, A. *et alia* (eds.), *Heidegger-Jahrbuch,* 3, Karl Albert Verlag, Freiburg/München, pp. 130-156.

MCNEILL, W. (1999), *The Glance of he Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory,* State University of New Jork Press, Albany.

RICHARDSON, W. (1974), «Heidegger, Carta a Richardson», en *Through Phenomenology to Thought,* La Haya, Martinus Nijhoff,, pp. 7-23.

SADLER, T. (1996), *Heidegger and Aristotle. The Question of Being,* The Athlone Press, London,.

SEGURA PERAITA, C. (1999), «Heidegger 1922: Indicación de la situación hermenéutica (Una aproximación)», *Revista de Filosofía,* 21, 77-112.

— (2002a), «La crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad (desde *Sein und Zeit* hasta los *Beiträge zur Philosophie*)», *Pensamiento*, n.º. 221, vol. 58, pp. 255-272.

— (2002b), *Hermenéutica de la vida humana. En torno al «Informe Natorp» de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid.

SEGURA PERAITA, C. (2010), «Apropiaçâo e desconstruçâo da tradiçâo: Heidegger *versus* Aristóteles no *Natorp Bericht*», en Santos, José Francisco y Fleig, Mario (Orgs.). *Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação,* São Leopoldo, Nova Harmonia.

— (2015), «Heidegger entorno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica», *Contrastes*, vol. 20, n.º 2, pp. 231-249.

SHEEHAN, Th. (1975), «Heidegger, Aristotle and Phenomenology», *Philosophy Today*, 87-94.

— (1983), «On the way to *Ereignis*: Heidegger's Interpretation of *Physis*», *Continental Philosophy in America*, H. Silverman, J. Sallís and T. Seebohm (eds.), Pittsburg, Duquesne University Press, pp. 131-164.

— (1988), «*Hermeneia* and *aphphansis*: The early Heidegger on Aristotle», en *Heidegger et l'idée de la phénomenénologie, Kluwer Academic Publischers,* pp. 67-80.

— (1993), «Reading a Life», en *The Cambridge Companion to Heidegger,*Cambridge, pp. 70-96.

VETTER, H. (2007), «Heideggers destrucktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles», en Denker, A. *et alia* (eds.), *Heidegger-Jahrbuch,* 3, Karl Albert Verlag, Freiburg/München, pp. 77-96.

VIGO, A. (2008), *Arqueología y aletheiología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires.

— (2008a) «Verdad, logos y praxis. La transformación heideggeriana de la concepción Aristotélica de la verdad», en Vigo (2008), pp. 17-38.

— (2008b) «Arqueología y aletheiología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología», en en Vigo (2008), pp. 117-142.

VOLPI, F. (1976), *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, CEDAM, Padova.

VOLPI, F. (1984), *Heidegger e Aristotele*, Dafne, Padova.

VOLPI, F. (1990), »La riabilitazioni della *dynamis* e dell'*energeia* in Heidegger», *Aquinas*, 33, pp. 3-28.

VOLPI, F., (1992), «*Dasein* as *Praxis*: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle», en Ch. Macann (comp.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II,* Routledge, Londres/ Nueva York, pp. 91—129.

WEIGELT, Ch. (2004),«*Lógos* as *Kínesis*. Heidegger's Interpretation of the *Physics* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie», Epoché: A Journal for the History of Philosophy,* vol. 9, no. 1, pp. 101—116.

XOLOCOTZI, Á. (2011), «A reabilitição heideggeriana da *phrónesis* aristotélica», en Santos, J.F., y Fleig, M. (éds.), *Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação*, São Leopoldo, Nova Harmonia, pp. 11-28.

ZANTWIJK, T. Van (2009), «Logos bei Heidegger und Aristoteles», en Kopperschmidt, Josef (Hrsg.), *Heidegger über Rhetorik*, München, W. Fink, pp. 273-299.

YFANTIS, D. (2009), *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*, Duncker & Humblot, Berlin.

Heidegger, intérprete de Kant*

ALEJANDRO G. VIGO PACHECO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

Dejo a los varios porvenires (no a todos)
mi jardín de senderos que se bifurcan
JORGE LUIS BORGES

1. LAS ETAPAS DE LA CONFRONTACIÓN PRODUCTIVA CON KANT

A la hora de ofrecer, a modo de breve paseo por un vasto jardín, una visión de conjunto de los intrincados senderos, llenos de bifurcaciones, por los que transita la recepción heideggeriana del pensamiento de Kant, parece conveniente distinguir, al menos, tres etapas sucesivas, de modulación muy diferente en cada caso, dentro de lo que ha sido una relación continua y prolongada, pero no siempre igualmente intensa, de confrontación productiva[1].

* El presente trabajo ha sido redactado en el marco del proyecto de investigación «El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica» (Proyecto FFI2015-63794-P, Ministerio de Economía y Competitividad, España; Investigador Responsable: Prof. Dr. Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid).

[1] Valiosas discusiones de aspectos centrales de la recepción de Kant por parte de Heidegger se encuentran, entre otros, en DECLÈVE (1970), que traza un esquema interpretativo sobre la base del material entonces disponible; SCHALOW (1986) y (1992), que se centra en los aspectos concernientes a la recepción de motivos centrales de la filosofía práctica de Kant; WEATHERSTON (2002), que discute especialmente la estrategia heideggeriana de apropiación de la concepción que Kant desarrolla en *KrV*; REBERNIK (2006), que se centra en la cuestión relativa a la conexión entre metafísica y trascendencia finita, pero considera también el trasfondo provisto por el neokantismo; y, por último, MARAFIOTI (2011), que ofrece, hasta donde sé, el panorama de conjunto más completo disponible hasta el presente de la confrontación productiva de Heidegger con Kant, en sus diferentes aspectos y etapas. En nuestra lengua, puede consultarse con provecho todavía, a pesar del tiempo transcurrido, la tesis doctoral de Irene Borges Duarte, que permanece inédita, pero es accesible a través de internet. Véase BORGES DUARTE (1994).

Una primera etapa corresponde a la época temprana de formación filosófica, que va desde comienzos de los años '10 hasta comienzos de los años '20 del siglo XX.

La segunda etapa corresponde al período comprendido entre 1925 y comienzos de los años '30, aproximadamente, es decir, al momento en el cual eclosiona y alcanza su apogeo la concepción presentada en *SZ*.

La tercera, por último, corresponde a la presencia, mucho más difusa, de Kant, en el marco del desarrollo, él mismo no menos laberíntico, del pensamiento de la «historia del ser» (*Seinsgeschichte*) o, para usar la acertada expresión de A. Xolocotzi Yáñez, del «pensamiento ontohistórico» (*seinsgeschichtliches Denken*), desde mediados de los años '30, en adelante.

Un breve recorrido a través de estas etapas permitirá avistar con mayor nitidez, espero, no sólo los notorios cambios de inflexión que adquiere, en cada caso, la confrontación con Kant y algunas de sus motivaciones más importantes, sino también algunos de los principales puntos de encuentro y desencuentro en el cruce de los caminos, recurrente una y otra vez a lo largo de los años. Esto último resulta especialmente importante, cuando se trata de dar cuenta del carácter ambivalente, esto es, a la vez positivo y crítico, que adopta de modo expreso la recepción heideggeriana de Kant, el pensador decisivo de la Modernidad y, probablemente, el único que, por rango e influencia, puede ser puesto a la altura de Platón y Aristóteles, los dos grandes colosos de la filosofía griega.

2. La etapa de formación filosófica

Ya en los primeros escritos de los años 1912-1914 se encuentran reiteradas referencias de Heidegger a Kant, tanto en la discusión crítica del problema de la realidad del mundo en la filosofía moderna (cfr. *Das Reailtätsproblem in der modernen Philosophie*, GA, 1, 1 ss., 9 ss.), como en la revisión de los nuevos aportes realizados en el ámbito de la lógica y la filosofía de la lógica alemanas (cfr. *Neue Forschungen über Logik*, GA, 1, esp. 22, 23 s., 36 s.). En algunas de las recensiones de los años 1913-1914 Kant es el asunto principal de los libros reseñados, entre los cuales destaca la importante investigación de Ch. Sentroul dedicada a la relación entre Kant y Aristóteles (cfr. *Besprechungen* p. 49-54). En cambio, las referencias expresas a Kant en la tesis doctoral de 1913 y en el escrito de habilitación de 1915 son bastante menos frecuentes y, en general, meramente ocasionales (véase GA 1, 63, 70, 90, 129, 141, 153; 197, 202, 223, 274). En un solo caso, contenido en el importante epílogo del escrito de habilitación, la relación entre Kant

y Aristóteles es tomada, de modo notoriamente más vinculante, como el punto de partida decisivo para el problema que plantea la elaboración de una teoría de las categorías, en conexión con las determinaciones ontológicas fundamentales de los objetos, por un lado, y con la estructura del juicio y las funciones del pensamiento, por el otro (cfr. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* GA, 1, 402 s.). Sin embargo, la mención de Kant es, también en este caso, poco menos que fugaz. Por último, el interés por Kant en el período comprendido entre la tesis doctoral y el escrito de habilitación viene confirmado por los datos referidos a la incipiente actividad docente de Heidegger en los años 1915-1917, como *Privatdozent*, antes de la interrupción provocada por las obligaciones vinculadas con el servicio bélico en los años 1917-1918 y de la posterior reanudación, de modo definitivo, en 1919, año del que proceden las primeras lecciones conservadas. En efecto, para el semestre de invierno 1915/1916 la lista de lecciones y seminarios publicada por W. J. Richardson, corregida y autorizada por el propio Heidegger, consigna un seminario titulado «Kant, *Prolegomena*» y, para el semestre de verano de 1916, una lección sobre el idealismo alemán[2].

Como se sabe, en la etapa temprana que va desde comienzos de los años '10 hasta comienzos de los años '20, Heidegger se encuentra próximo a la «filosofía de los valores» (*Wertphilosophie*) neokantiana y recibe principalmente los impulsos procedentes de la «lógica de la validez» (*Geltungslogik*), tal como había sido desarrollada por R. H. Lotze y, sobre todo, por E. Lask, a la vez que intenta determinar su propia posición frente al pensamiento de su mentor H. Rickert. En ese marco, la figura de Kant está indudablemente presente, como parte importante del contexto más amplio en el que se inscribe el trabajo filosófico de Heidegger, pero no adquiere todavía, ni remotamente, un papel protagónico como el que estaría llamada a desempeñar posteriormente. Por lo demás, el propio Heidegger no estaba aún en posesión de una concepción propia lo suficientemente diferenciada como para poder entrar en

[2] Cfr. Richardson (1963) p. 663; Xoloxcotzi Yañez (2011) p. 41; véase también Kisiel (1993) p. 461. Sobre el título de la lección del semestre de verano de 1916, en la cual Kant parece haber ocupado una posición importante, hay alguna divergencia: mientras Richardson consigna «Kant und die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts», Kisiel, sobre la base de los datos conservados en la Universidad de Friburgo y las anotaciones realizadas por Elfride Petri, indica, en cambio, «Der deutsche Idealismus», que sería el genuino título oficial. Véase la explicación en Kisiel (1993) p. 553 nota 4 a p. 461.

un diálogo de igual a igual, por así decir, con Kant. No obstante, la inicial influencia de Kant, aunque más bien indirecta y atmosférica, tampoco debe ser subestimada en su importancia. En efecto, la estrecha vinculación con el paradigma filosófico provisto por la «filosofía de los valores», tal como había sido desarrollada por el neokantismo de Baden (W. Windelband, H. Rickert), por un lado, y la adopción del modelo teórico provisto por la «lógica de la validez» de Lotze, sobre todo, en la variante desarrollada por Lask, determinaron la orientación básica de los esfuerzos filosóficos de Heidegger de modo persistente, aunque con diferencias de matiz y acentuación, durante toda la década[3].

3. El nuevo protagonismo de Kant en el entorno de *SZ*

Durante la primera mitad de los años '20 el pensador que gozó de un protagonismo poco menos que excluyente como interlocutor filosófico de Heidegger fue, como nadie ignora, Aristóteles. Por lo mismo, la irrupción de Kant en el centro de la escena, a mediados de los años '20, resulta, a primera vista, inesperada. El renovado interés por Kant se hace notar expresamente durante el segundo semestre de 1925, pero rápidamente se fortalece y llega muy pronto a ser dominante, al menos, por un tiempo.

El epistolario de la época provee valiosas indicaciones sobre el momento y las motivaciones de esta vigorosa recuperación de Kant[4]. Hacia fines de agosto de 1925 Heidegger informa H. Arendt acerca de las frecuentes visitas espirituales a Königsberg que realiza por esos días, cuando, a modo de descanso, se dedica a leer a Kant y adquiere así renovada conciencia de la pobreza de la filoso-

[3] En sus referencias autobiográficas Heidegger ha procurado minimizar la decisiva importancia de su etapa de proximidad al neokantismo y de adhesión a Lotze y Lask, al punto de pasarlo a veces prácticamente por alto, con el fin de favorecer una interesada reconstrucción interpretativa de su propio desarrollo filosófico. Según esta sesgada autointerpretación, la orientación a partir de la pregunta por el (sentido del) ser, procedente de la metafísica aristotélica, habría resultado decisiva, desde el comienzo mismo, incluso ya desde antes de iniciar los estudios universitarios, y hasta el final, prácticamente sin solución de continuidad. Para una discusión más detallada de estos aspectos, me permito remitir a Vigo (2006).

[4] Para una excelente discusión del redescubrimiento de Kant en los años de Marburgo, véase Volpi (2006), quien considera con mayor detalle la información que provee el espistolario y discute los textos citados aquí y otros conexos. En su interpretación Volpi describe una suerte de trayecto en dos etapas, que va de Husserl a Aristóteles y de Aristóteles a Kant.

fía del presente, frente a la notoria superioridad, en rango y estilo, del pensamiento kantiano[5]. Semanas más tarde Heidegger anuncia a Arendt su decisión de tratar a Kant en el seminario que dictaría en el semestre de invierno. Más precisamente, Heidegger se proponía abordar la problemática vinculada con el tiempo, a partir de las tres secciones de *KrV* que resultan fundamentales para el tema, a saber: la estética trascendental, la «Doctrina del esquematismo» y las «Analogías de la experiencia»[6]. Los primeros efectos de esa nueva e intensa ocupación con la concepción kantiana quedan reflejados, un par de meses más tarde, en una carta dirigida a K. Jaspers, en la cual Heidegger declara su nueva proximidad respecto de Kant con un giro que se ha hecho famoso, gracias a un bellísimo y original trabajo del inolvidable Franco Volpi: «comienzo a amar realmente a Kant»[7]. El impulso de aproximación no hace sino intensificarse en los años que siguen y hasta el final de la década, aunque la curva de intensidad parece alcanzar su punto más alto en tiempos de la publicación de *SZ*. Cartas a E. Blochmann y K. Jaspers escritas entre fines de 1927 y comienzos de 1928 reflejan el clímax alcanzado en la interpretación de Kant[8].

[5] Véase la carta a Arendt del 25/8/1925, *Hannah Arendt – Martin Heidegger, Briefe 1925 bis1975 und andere Zeugnisse*, ed. U. Ludz, Frankfurt a. M. ²1999 (= 1998), p. 44-46, esp. p. 45.

[6] Véase la carta a Arendt del 14/9/1925, *op. cit.* p. 47-49, esp. p. 48. La lista de lecciones y seminarios de Heidegger consigna para el semestre de invierno 1925/1926 un seminario para principiantes titulado «Phänomenologische Übungen (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*)».

[7] 7 Véase la carta a Jaspers de 10/12/1925, *Martin Heidegger-Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, ed. Biemel, W. - Saner, H., Frankfurt a. M. - München - Zürich 1990, p. 57 s., esp. p. 57: «das Schönste aber, ich fange an, *Kant wirklich zu lieben*» (subrayado de Heidegger). Volpi emplea la sentencia heideggeriana como título de su escrito citado arriba en nota 4 (cfr. Volpi [2006]). Su escrito ha abierto aquí, como también en muchos otros casos, nuevos caminos a la investigación, sobre todo, en la medida en que ha enfatizado el carácter, por así decir, «dramático», en el sentido teatral griego, de la irrupción de Kant en 1925 y ha destacado las importantes consecuencias que, a modo de peripecia, trajo consigo.

[8] Véase la carta a Blochmann del 21/10/1927, *Martin Heidegge-Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918-1969*, Mahrbach a. N. ²1990 (= 1989), p. 20-22, esp. p 21 y, sobre todo, la carta a Jaspers del 10/2/1928, op. Cit. p. 53 s., donde Heidegger presenta su cotidiana ocupación con Kant como un remanso que le permite recuperarse de los agotadores ajetreos de la vida de profesor universitario, y señala que Kant puede ser interpretado incluso con más vehemencia que Aristóteles y que debe ser redescubierto de modo completamente nuevo.

No resulta casual, por tanto, que los hitos más imponentes de la intensa confrontación con Kant llevada a cabo en esos años correspondan a obras elaboradas a partir de 1927, a saber: por un lado, la lección del semestre de invierno de 1927/1928, dedicada a la interpretación de *KrV* (GA, 25) y, por otro, el *Kant-Buch* de 1929 (GA, 3). Lo que Heidegger lleva a cabo en ambas obras puede describirse como un intento radical de apropiación transformadora, no exento de violencia exegética, que apunta primariamente al objetivo de alinear la teoría kantiana de la constitución de la experiencia con la problemática vinculada por la pregunta por el (sentido del) ser, tal como el propio Heidegger la presenta y elabora en *SZ*.

Ambiciosos intentos complementarios, llevados a cabo en el marco de indagaciones no dedicadas exclusivamente a Kant, se hallan tanto en la importantísima lección sobre lógica del semestre de invierno de 1925/1926, donde se ofrece una primera discusión extensiva de la concepción de la experiencia que Kant elabora en *KrV* (cfr. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA, 21, esp. §§ 22-37), como también en la no menos importante lección sobre los problemas fundamentales de la fenomenología del semestre de verano de 1927 (cfr. GA, 24). Como se sabe, esta última lección parece haber sido concebida originalmente como una primera versión de desarrollos previstos para la Tercera Sección de la Primera Parte de *SZ*, la cual finalmente no iba a ser nunca publicada[9]. En cualquier caso, la presencia de Kant en esta lección es, si cabe, todavía más prominente que en el caso de la lección sobre lógica del semestre de invierno 1925/1926, ya que en la extensa y compleja discusión desarrollada el pensamiento kantiano aparece conectado, de diversos modos, con un variado conjunto de problemas de central importancia histórica y sistemática. En primer lugar, Heidegger intenta situar a Kant dentro del desarrollo de la ontología tradicional, y lo hace tomando como referencia dos aspectos centrales de la concepción kantiana, a saber: por una parte, la tesis según la cual 'ser' no constituye un predicado real, sino que debe entenderse en términos de mera «posición» (*Setzung*) (cfr. §§ 7-9), y, por otro, el intento de reformular la distinción fundamental de la ontología moderna entre el ámbito de la *res extensa* y el de la *res cogitans*, en términos de la oposición ontológica entre cosa y persona, tal como la elabora originalmente el propio Kant en *Grundlegung* y *KpV*, al hilo de la caracterización de la persona como «fin en sí mismo» (*Zweck an sich selbst*) (cfr. §§

[9] Para la cuestión relativa al estatus literario y filosófico de la lección, véase la presentación de conjunto en von Herrmann (1991).

13-14). En segundo lugar, y de modo complementario, Heidegger intenta, una vez más, alinear la posición de Kant con la concepción elaborada en *SZ*, tomando como hilo conductor la problemática de la temporalidad, desde la perspectiva que abre la pregunta por el (sentido del) ser (cfr. §§ 21-22).

Pues bien, si se trata de establecer dónde reside el punto nuclear de convergencia con Kant en los años que siguen al redescubrimiento de 1925, habrá que decir que se halla en lo que, formulado en términos del propio Heidegger, es la temática vinculada con la función del tiempo como «horizonte de la comprensión del ser». En este contexto, y a pesar de la presencia de aspectos que dan cuenta de la recepción de motivos centrales de la filosofía práctica de Kant, es, sobre todo, el Kant teórico, más precisamente, el Kant de *KrV*, el que juega un papel protagónico como interlocutor de Heidegger. De hecho, en la lección del semestre de verano de 1930, titulada «Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie» (GA, 31), Heidegger discute ampliamente la concepción kantiana de la libertad, entendida como una concepción de orientación fundamentalmente *causal*. Pero lo hace, justamente, para mostrar la insuficiencia de todo intento por obtener una caracterización originaria de la libertad por medio del recurso a la noción de causa, es decir, la insuficiencia de toda concepción *arqueológica* de la libertad. Y le opone el modelo radicalmente *aleteiológico* que busca pensar la libertad a partir de su vinculación originaria con la «trascendencia» (*Transzendenz*) del *Dasein*, tal como dicha vinculación es tematizada y caracterizada positivamente ya en la lección sobre Leibniz del semestre de verano de 1928 (cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, 26, esp §§ 11-14) y, de modo más compacto y preciso, en el escrito sobre la esencia del fundamento de 1929 (cfr. *WG*)[10]. La recepción del Kant teórico en conexión con la elaboración

[10] Por su parte, la consideración de la concepción kantiana de la persona en la lección sobre los problemas fundamentales de la fenomenología del semestre de verano de 1927 (cfr. *Grundprobleme* §§ 13-14) responde a un interés fundamentalmente ontológico, pues se trata, en definitiva, del problema de la ontología del «sujeto», a la luz de la cuestión de los múltiples significados de ser (cfr. § 15). Tampoco aquí hay un genuino interés por el lado propiamente «práctico» de la concepción kantiana. Al igual que en el caso de Aristóteles, los aspectos tomados de la filosofía práctica de Kant son abordados en clave decididamente ontológica. Para la confrontación crítica con la concepción kantiana de la libertad como causa en la lección del semestre de verano de 1930, véase la discusión en Vigo (2010). Para el contraste entre arqueología y aleteiología como hilo conductor de la reformulación heideggeriana de la problemática ontológica, véase Vigo (2002).

de la concepción presentada en *SZ* es, en este sentido, solidaria con la orientación que ponen de manifiesto los escritos que siguen inmediatamente a la publicación de la obra, al menos, en la medida en que la concepción kantiana relativa a las condiciones de posibilidad de la experiencia, con su marcado énfasis en el papel del tiempo como horizonte último de la constitución del sentido experimentado, es vista como un antecedente del modo en el que el propio Heidegger busca pensar el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, que es lo que a partir de la lección de 1927 y en escritos posteriores se designa con el nombre de «trascendencia». Como se sabe, en el *Kant-Buch* de 1929 el propio Kant es caracterizado como un pensador metafísico que busca tematizar, precisamente, las condiciones que dan cuenta de la posibilidad de la «trascendencia finita» (*endliche Transzendenz*) y del tipo peculiar de acceso cognoscitivo al ente y el mundo que, como tal, le pertenece.

Un segundo punto importante para caracterizar el marco en que se inscribe el interés por Kant en esta etapa, más específico pero conectado inmediatamente con el anterior, reside en el protagonismo que Heidegger concede a la doctrina del esquematismo, en su recepción de la concepción de la experiencia que Kant elabora en *KrV*. En efecto, es en la concepción kantiana acerca de la producción originaria de esquemas, tal como tiene lugar en el nivel de constitución correspondiente a la intervención de la función productiva originaria propia de la «imaginación trascendental» (*transzendentale Einbildungskraft*), donde Heidegger cree poder descubrir un atisbo por parte de Kant que apuntaría hacia la función posibilitante del tiempo, como horizonte de la comprensión del ser. De hecho, tanto la lección del semestre de invierno de 1927/1928 como el *Kant-Buch* de 1929 concluyen, justamente, con la interpretación de la «Doctrina del esquematismo». En ninguno de los casos, la exposición se interna, por tanto, en el tratamiento específico del «Sistema de los principios», que contiene el desarrollo de los «Axiomas de la intuición», las «Anticipaciones de la percepción», las «Analogías de la experiencia» y los «Postulados del pensamiento empírico», y cuyo centro temático viene dado por la discusión de las «Analogías», que, como el propio Kant declara expresamente en la exposición de *Prolegomena*, constituyen el genuino núcleo de la concepción de la experiencia presentada en *KrV* (cfr. *Prolegomena* § 26 p. 309 s.)[11].

[11] Por su parte, en la lección del semestre de invierno de 1925/1926 se ofrece una concisa interpretación de la «Primera analogía» (cfr. § 30), pero,

Ahora bien, el claro predominio de motivos procedentes de la filosofía teórica en la recepción del pensamiento kantiano a partir del redescubrimiento de 1925 no debería hacer perder de vista, sin embargo, la presencia de momentos específicos en los cuales la recepción de motivos procedentes de la filosofía práctica de Kant ha jugado, en esos mismos años, un papel importante, aunque más bien implícito. En este sentido, Steven G. Crowell ha sugerido acertadamente que el tránsito desde Aristóteles hacia Kant iniciado en 1925 puede verse reflejado, de algún modo, ya en la propia articulación de la concepción de *SZ*. En efecto, a la hora de ofrecer una reconstrucción ontológicamente radicalizada de las estructuras fundamentales de la agencia humana, Heidegger combina aquí elementos tanto de origen aristotélico como de origen kantiano. Así, mientras que el análisis del «ser en el mundo» (*In-der-Welt-Sein*) de la primera sección (cfr. §§ 14-38) lleva a cabo una asimilación, en clave ontológica, de estructuras fundamentales puestas de manifiesto por Aristóteles en su tratamiento de la *prâxis*, el análisis de la propiedad (*Eigentlichkeit*) del existir, en conexión con el fenómeno de la «conciencia moral» (*Gewissen*) (cfr. §§ 54-60), incorpora, por vía de apropiación transformadora, elementos centrales de la filosofía práctica de Kant. Es cierto que, en el marco del análisis de la conciencia moral, Heidegger dirige una severa crítica a la orientación kantiana a partir de la idea del así llamado «foro interior» (*forum internum*), solidaria con el punto de partida en la noción de «ley» (*Gesetz*). Sin embargo, ello no debería hacer pasar por alto los aspectos en los cuales la asimilación de elementos kantianos juega, aunque de modo más bien tácito, un papel positivo determinante[12]. Por último, se añade el hecho, ya mencionado, de que en la lección del semestre de verano de 1927, que sigue inmediatamente a *SZ*, Heidegger discute detalladamente la caracterización kantiana de la persona como «fin en sí mismo» (GA, 24, §§ 13-14) y la pone

significativamente, se la antepone a la discusión, mucho más extensa y detallada de la «Doctrina del esquematismo» (cfr. §§ 31-35), que es la que ocupa, también aquí, el verdadero centro del interés.

[12] Para los motivos relacionados con lo que Crowell llama el «kantismo existencial» de la Segunda Sección de *SZ*, véase la excelente discusión en Crowell (2010). Para la caracterización del Heidegger de *SZ*, junto con autores conteporáneos como C. Korsgaard, en términos de la noción de «kantismo existencial», véase Crowell (2007). Para una interpretación detallada del análisis heideggeriano de la «conciencia moral» (*Gewissen*), en el que se pone de relieve también los momentos de aproximación y distancia respecto de Kant, me permito remitir a Vigo (2015).

en conexión directa con su propia caracterización de la estructura autorreferencial de la existencia en términos de lo que denomina el «por mor de (sí mismo)» (*Worumwillen*) del *Dasein*, tal como dicha caracterización había sido elaborada en el análisis del ser del *Dasein*, comprendido como «cura» (*Sorge*) (véase esp. *SZ* § 41; veáse también §§ 18, 31 y 44)[13].

4. Kant en perspectiva ontohistórica

Como nadie ignora, el famoso «giro» (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger, que tiene lugar ya en los primeros años de la década del '30, trae consigo, entre otras cosas, una radical historización de la problemática fundamental de la comprensión del ser y la apertura originaria del sentido experimentado, tal como había sido abordada en los escritos de la época de *SZ*. Dicha historización, que va de la mano de una nueva concepción del ser de inflexión netamente eventualista, da lugar a una agudizada conciencia de la dimensión irreductiblemente histórica de la temática vinculada con la estructura y las condiciones de posibilidad de la verdad trascendental, que había sido dominante ya desde los lejanos tiempos de apropiación y transformación de la concepción laskiana: la *aleteiología* adquiere así una nueva y radicalizada impostación *kairológica*, que, para bien o para mal, resulta determinante de la línea central de desarrollo que sigue el pensamiento de Heidegger de allí en más[14]. Entre los diversos aspectos fundamentales que el giro hacia el pensamiento ontohistórico afecta de modo inmediato y profundo, al punto de ponerlos en ocasiones gravemente en cuestión, se encuentra, como no pocos intérpretes han advertido, nada menos que el carácter *trascendental* del diseño metódico de la concepción presentada en *SZ* y profundizada en los escritos subsiguientes, hasta comienzos de los años '30. Así, por ejemplo, en un excelente trabajo sobre el tema, que no ha recibido la atención que merece, Klaus Opilik ha creído poder rastrear las huellas iniciales de una creciente problematicidad del planteo trascendental de *SZ* ya en la lección del semestre de invierno 1929/1930 sobre los conceptos fundamentales de la metafísica (GA, 29/30), una problematicidad

[13] Para una iluminadora discusión de estas conexiones, véase Rodríguez (2013).

[14] Para una discusión de algunos de los aspectos centrales que dan cuenta de la reinterpretación radicalizada de la «*aleteiología*» como «*kairología*», me permito remitir a la discusión en Vigo (2003).

que no hace sino agudizarse y radicalizarse en el camino que lleva hasta el escrito sobre la esencia de la verdad de 1930 (cfr. *WW*)[15].

Con esto no está dicho, naturalmente, que el giro hacia el pensamiento ontohistórico haga, sin más, imposible todo tipo de continuidad con el planteo trascendental, por así decir, «estático», del período de *SZ*. Por el contrario, hay claras indicaciones, sobre todo, en los escritos del período de transición, de que Heidegger se ha esforzado por trasponer al plano de consideración en el que se mueve el nuevo pensamiento ontohistórico estructuras fundamentales avistadas ya con ocasión del desarrollo del modelo de *SZ*, dada la indudable persistencia del planteo radicalmente aleteiológico que vincula ambos momentos en la evolución del pensamiento heideggeriano. No menos cierto es, sin embargo, que el tipo de trasposición estructural que Heidegger procura llevar a cabo, allí donde adopta la perspectiva propiamente ontohistórica, no está exento de sus propias dificultades, tanto desde el punto de vista temático como también, y muy especialmente, metódico, las cuales pueden dar lugar, en último término, incluso a legítimas dudas acerca de su viabilidad. Como quiera que fuere, no es éste el lugar para elaborar una discusión de estos aspectos, que requerirían un tratamiento detallado independiente. Baste con señalar aquí que, como es natural suponer, la adopción de la nueva perspectiva, radicalmente historizada, repercutió también, de manera inmediata, en el modo de aproximación a Kant, es decir, al filósofo que debe verse como el genuino fundador y el representante más emblemático del paradigma metódico de la filosofía trascendental, cuya problematicidad saltaba ahora a la vista con nueva e inusitada nitidez.

Desde este punto de vista, no resulta azaroso, sino, más bien, altamente significativo el hecho de que ya a mediados de los años '30 Heidegger lleve a cabo un renovado intento de apropiación de la concepción kantiana de la experiencia, el cual, por medio de un fuerte desplazamiento de los énfasis de la interpretación, apunta a hacer posible un reposicionamiento de Kant dentro del nuevo marco de comprensión provisto por el pensamiento ontohistórico. Dicho renovado intento de apropiación tiene lugar en la lección del semestre de invierno de 1935/1936, titulada originariamente «Grundfragen der Metaphysik» y publicada en 1962 con el título «Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen» (GA, 41). Aunque la discusión llevada a cabo en la lección es bastante extensa y contiene, además, momentos

[15] Véase Opilik (1993) esp. p. 141-220.

verdaderamente notables, desde el punto de vista que aquí interesa baste con poner de relieve dos aspectos básicos de la interpretación ofrecida por Heidegger, que aparecen, además, internamente conectados. El primero de ellos tiene que ver con el desplazamiento del centro del interés desde la «Doctrina del esquematismo» hacia el «Sistema de los principios» y, más particularmente, hacia las «Analogías de la experiencia». En tal sentido, en una declaración que puede verse también, si no como una revocación, al menos, como una tácita enmienda o matización de la previa orientación hermenéutica a partir de la «Doctrina del esquematismo», el propio Heidegger hace suya expresamente la ya citada declaración de Kant en *Prolegomena* y, refiriéndose a la concepción presentada en *KrV*, explica:

> «El sistema de los principios del entendimiento puro (*das System der Grundsätze des reinen Verstandes*) es, en el sentido más propio de Kant (*im eigensten Sinne Kants*), el centro interno que sostiene toda la obra (*die innere tragende Mitte des ganzen Werkes*). Este sistema de los principios ha de darnos información sobre la cuestión de cómo determina (*bestimmt*) Kant la esencia de la cosa (*das Wesen des Dinges*)» (cfr. GA, 41, II.B § 3 b) p. 100; trad. AGV)[16].

Ahora bien, y es el segundo punto a destacar en la nueva interpretación de Kant, este desplazamiento del centro del interés en favor del «Sistema de los principios» va de la mano de una modificación sustancial en la estrategia de recepción de la posición kantiana. En efecto, dentro del marco general de comprensión provisto por el pensamiento ontohistórico, Heidegger ya no busca en *KrV* un antecedente de su propia concepción relativa a la función del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, tal como él mismo la presenta en *SZ*. Más bien, la concepción de la experiencia elaborada por Kant es enfocada ahora desde una perspectiva muy diferente, en la medida en que es tomada, ante todo, como una concepción que documenta, por la vía de su elevación al plano

[16] Con referencia a la mencionada enmienda o, cuando menos, matización de la interpretación desarrollada en el *Kant-Buch* puede verse también la importante explicación ofrecida en *Beiträge*, donde Heidegger reconoce de modo expreso su carácter violento (*Gewalt*) y su inexactitud (*unrichtig*), desde el punto de vista *histórico* (*historisch*), pero reclama, a la vez, su legitimidad como preparación del «pensar advenidero» (*das künftige Denken*), es decir, desde el punto de vista propiamente *historial* (*geschichtlich*) (cfr. § 134 p. 253 s.). Véase también las importantes observaciones autocríticas en *Besinnung* (GA, 66) § 20 p. 88 s.; § 109 p. 377 s.; § 116 p. 386 s.

de la articulación conceptual expresa, una peculiar concepción de la objetividad, *históricamente determinada*, que no es otra que la que subyace a la moderna ciencia matemática de la naturaleza, representada paradigmáticamente por Galileo y Newton. Esta nueva comprensión de la concepción kantiana queda inscripta, desde el comienzo mismo, en el marco interpretativo más amplio provisto por la tesis que afirma, de modo general, el carácter irreductiblemente histórico de la pregunta por la «cosidad de la cosa» (*Dinghaftigkeit des Dinges*), en general, y, con ello, también de los correspondientes modos de responderla, entendidos como modos de «decisión» (*Entscheidung*) que no sólo son ellos mismos históricos, sino que en su carácter de tales, a la vez, también fundan historia (cfr. GA, 41, Abschnitt A: «Verschiedene Weisen, nach dem Ding zu fragen»). Sobre esta base, en un segundo paso, Heidegger ofrece una breve reconstrucción del «suelo histórico» en el que se apoya la concepción kantiana de la «cosidad de la cosa». Éste no sería otro, en definitiva, que el propio del proyecto matemático a partir del cual se constituye la moderna ciencia de la naturaleza (cfr. GA, 41, Abschnitt B.I: «Der geschichtliche Boden, auf dem Kants *Kritik der reinen Vernunft* ruht»).

Si se compara con la lección del 1927/1928 y con el *Kant-Buch* de 1929, la diferencia de énfasis resulta evidente: en las obras de finales de los años '20 Kant, interpretado fenomenológicamente, era presentado como un punto de referencia central de la ontología fundamental, en la medida en que se lo veía, además, como un pensador «metafísico», en el sentido preciso de intentar proveer una (nueva) fundamentación (*Grundlegung*) de la metafísica, que retrotrae la posibilidad del «*metá*» («*trans*»), constitutivo de dicha ciencia, hasta su origen en la temporalidad del *Dasein*, como trascendencia finita. La referencia al contexto provisto por el proyecto matemático propio de la moderna ciencia de la naturaleza no jugaba en esos primeros intentos un papel determinante. Correspondientemente, la focalización en la doctrina del esquematismo permitía centrar toda la investigación en el problema de la temporalidad originaria, mientras que el aspecto referido a la constitución del nivel matemático de la experiencia y la objetividad quedaba reducido, de hecho, a un mínimo, justamente en la medida en que no se discutía la doctrina presentada por Kant en el tratamiento sistemático de los principios de entendimiento. En cambio, en la lección de 1935/1936, el foco se ha desplazado de modo drástico, justamente, hacia los aspectos relegados al trasfondo en las obras de la segunda mital de los años '20. El esquematismo no es siquiera mencionado en la nueva discusión de la concepción kantiana de la

objetividad. Lo que se coloca ahora en el foco de la atención es, por el contrario, el carácter dominante del enfoque matemático, tal como éste caracteriza no sólo la moderna ciencia de la naturaleza, sino también, desde Descartes hasta Alexander Baumgarten y Christian Wolff, la metafísica de la que la concepción kantiana se nutre y sobre la cual, a su vez, impacta decisivamente.

Por otro lado, y en lo que concierne al modo específico en el cual Kant responde a la pregunta por la «cosidad de la cosa», Heidegger retoma en la lección de 1935/1936 algunos de los motivos centrales que ya estaban presentes en el *Kant-Buch* de 1929, pero que adquiren ahora la peculiar inflexión que les confiere el nuevo marco de general de la interpretación en clave ontohistórica. En este punto, hay que mencionar, ante todo, la tesis fundamental de Heidegger según la cual Kant entendería la «entidad del ente» (*Seiendheit des Seienden*) en términos de la «objetividad del objeto» (*Gegenständlichkeit des Gegenstandes*), en la medida en que vería en el «representar» (*Vorstellen*), en el sentido estricto que corresponde al «conocer» (*Erkenntnis*), el modo fundamental de acceso al ente intramundano. Aunque en el tratamiento del *Kant-Buch* estas conexiones aparecen más bien sugeridas y no establecidas con la nitidez que adquieren posteriormente, resulta muy significativo el hecho de que las anotaciones del propio Heidegger en su ejemplar de mano, realizadas en buena parte de los casos a mediados de los años '30 apunten, precisamente, a ponerlas de relieve[17]. En cambio, la lección de 1935/1936, a la cual las anotaciones de Heidegger en su ejemplar de mano del *Kant-Buch* remiten reiteradas veces[18], las coloca en el centro mismo del interés. En efecto, la

[17] Véase, por ejemplo, *Kant* § 5 p. 31 s., con la anotación de Heidegger en nota *k*: «*Gegenständlichkeit* ist *Seyn*!»; § 17 p. 84 s.; § 19 p. 90 s.; § 22 p. 102 s., con la anotación de Heidegger en nota *b*: «d. h. ihrer Gegenständlichkeit»; § 24 p. 118 ss.; § 31 p. 162, con la más extensa y sistemáticamente importante anotación de Heidegger en nota *c*, en la cual se explicita la conexión de la idea de la «objetividad del objeto», a través de la función del «yo pienso» (*ich denke*) como «yo enlazo» (*ich verbinde*), con el ideal de la certeza (*Gewissheit*) como rasgo fundamental (*Grundzug*) de la metafísica moderna. Véase también las anotaciones añadidas en el prólogo a la cuarta edición (cfr. *Kant* p. XIII), en las que se establece la equivalencia entre «ser» (*Sein*) entendido como «entidad» (*Seiendheit*) con la «objetividad» (*Gegenständlichkeit*) en el sentido del «ser objeto» del objeto. Heidegger remite aquí de modo expreso al tratamiento incluido en *Beiträge* (véase p. ej. §§ 28, 39, 43-44, 91, etc.).

[18] Cfr. *Kant* § 4 p. 20 nota *a*; § 10 p. 48 nota *a*; § 24 p. 114 nota *a*; § 34 p. 195 nota *b*. Véase también la referencia incluida en el prólogo a la tercera edición (p. XVIII).

concepción kantiana de la «cosidad de la cosa», en términos de la «objetividad del objeto», es discutida allí ampliamente, con el fin de mostrar sus presuposiciones, su alcance y sus límites internos, como una concepción históricamente determinada, que documenta de modo ejemplar la orientación básica de la metafísica moderna, cuyo rasgo fundamental debe verse en su carácter esencialmente matemático, en el sentido específico que remite al papel constitutivo propio del conocimiento apriorístico a partir de principios (cfr. GA, 41, B.II §§ 2-3).

Aún a riesgo de simplificar excesivamente las cosas, se puede afirmar que el conjunto de elementos que aparecen unificados por primera vez en la lección de 1935/1936 pasan a continuación a formar una suerte de patrimonio adquirido, en el cual se apoya de allí en más la confrontación con Kant destinada a fijar su posición dentro del marco de desarrollo mucho más amplio que tiene en vista el pensamiento ontohistórico. No sólo los escritos de mediados de los años '30 centrados en la temática del así llamado «acontecimiento (co)apropiador» (*Ereignis*)[19], sino también en algunos de los escritos más importantes e influyentes de los años '40 en adelante operan sobre la misma base hermenéutica, a la hora de dar cuenta del papel que corresponde al pensamiento kantiano dentro de la línea de desarrollo que traza el pensar que busca corresponder a la «historia del ser»[20]. En los años que corresponden a la fase tardía del pensamiento heideggeriano, Kant ya no vuelve a tener la presencia protagónica que había tenido desde mediados de los años '20 y que mantuvo, aunque de modo declinante, hasta algo más allá de mediados de los '30. Una significativa reaparición tiene lugar todavía en la conferencia de 1961, que retoma la problemática vinculada con la concepción kantiana del ser como mera «posición» (*Setzung*) y no como predicado real, que, como se dijo ya, había sido ya objeto de examen detenido en la lección del semestre de verano de 1927 (GA, 24, §§ 7-9). En la conferencia de 1961 se discute esa misma concepción dentro del marco más ampliado de consideración que proporcionan la idea de la historia del ser y la tesis relativa a la «constitución ontoteológica» (*onto-theo-logische*

[19] A los diversos pasajes de *Beiträge* mencionados antes en nota 17, se puede añadir aquí, a título de ejemplo, las importantes referencias a la concepción de Kant en *Besinnung* (GA, 66) § 16 p. 76 ss., § 20 p. 87 ss.; § 79 p. 301; § 128 p. 399 s.

[20] En tal sentido, véase, por ejemplo, la consideración de la posición de Kant contenida en los esbozos sobre la historia del ser como metafísica del año 1941 (N II, esp. p. 460 s., 468 ss.).

Verfassung) de la metafísica y el intento por retrotraer la metafísica moderna de la «subjetividad» (*Subjektivität*) hasta sus orígenes griegos en la metafísica de la «sujetidad» (*Subjektität*), como la denomina Heidegger a veces, al hilo de la noción de *hypokeímenon* (cfr. «Kants These über das Sein», en *Wegmarken*, 439-473). Pero en lo que atañe a la interpretación de la concepción kantiana, puede decirse que la nueva discusión, al margen de algunos matices de detalle y más allá de su encantadora luminosidad crespuscular, no trae ya consigo modificaciones sustanciales respecto de lo ya alcanzado en los trabajos de las décadas precedentes.

5. A modo de conclusión

A la luz de lo visto, no resulta exagerado decir que la confrontación productiva con Kant, especialmente desde el año 1925 en adelante, pertenece al núcleo mismo del pensamiento heideggeriano y queda así inmediatamente asociada a la lógica interna que da cuenta de su desarrollo y su evolución. En tal sentido, los notables cambios de orientación e inflexión, que en sus marchas y contramarchas no excluyen siquiera autocorrecciones expresas de tono excepcionalmente nítido, no constituyen meros avatares exteriores que no guardaran relación significativa con las motivaciones filosóficas más profundas que animan el reiterado intento de Heidegger por entrar en un diálogo, a la vez crítico y productivo, con el pensamiento kantiano. Por el contrario, deben verse, en la mayoría de los casos más importantes, como cambios que reflejan de modo directo, y por momentos cristalino, esas mismas motivaciones, tanto en lo que tienen de permanente como en aquello que da cuenta de su propia dinámica evolutiva.

Por eso mismo, los senderos, llenos de bifurcaciones, que recorre la interpretación heideggeriana de Kant a lo largo de tantos años ofrecen, cuando se los contempla desde lo lejos, esa imagen de serena simetría que caracteriza a los laberintos construidos en los jardines. Pero su geométrica belleza no impide, desde luego, que quien se arriesga a internarse en ellos experimente, muy a menudo, el repentino espanto de sentirse perdido.

6. Referencias

Obras de Kant

Grundlegung — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, ²1786), ed. B. Kraft — D. Schönecker, Hamburg 1999.

KpV — *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), ed. K. Vorländer con una bibliografía de H. F. Klemme, Hamburg ¹⁰1990 (= ⁹1929).

KrV *Kritik der reinen Vernunft* (²1787, 1781), ed. J. Timmermann — H. Klemme, Hamburg 1998.

Prolegomena *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), ed. K. Pollok, Hamburg 2001.

7. Bibliografía secundaria

Borges Duarte, I. F. (1994), *La presencia de Kant en Heidegger.* Dasein, *trascendencia, verdad*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1994; edición electrónica 2002: http://eprints.ucm.es/2307/1/AH2010801.pdf.

Crowell, S. G. (2007), «*Sorge* or *Selbstbewußtsein*? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity», *European Journal of Philosophy* 15/3 (2007) 315-333; reproducido con el título «The existencial sources of Normativity» en: Crowell (2013) p. 239-260.

— (2010), «Heidegger on practical reasoning: morality and agency», en: González - Vigo (2010) p. 49-74; reproducido en: Crowell (2013) p. 282-303.

— (2013), *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge 2013.

Declève, H. (1970) *Heidegger et Kant*, The Hague 1970.

González, A. M. - Vigo, A. G. (eds.) (2010), *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*, Hildesheim - Zürich - New York 2010.

Herrmann, Fr.-W. von (1991), *Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie». Zur «Zweiten Hälfte» von «Sein und Zeit»*, Frankfurt a. M. 1991.

Kaegi, D. - Rudolph, E. (eds.) (2002), *Cassirer - Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg 2002.

Kisiel. Th. (1993), *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, Berkeley - Los Angeles - London 1995 (= 1993).

Lask, E. (1911), *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911, ²1923), Tübingen ³1993.

Marafioti R. M. (2011), *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, Milano - Udine 2011.

Mazzarella, E. (ed.) (2006), *Heidegger a Marburgo*, Genova 2006.

Opilik, K. (1993), *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des Transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers «Sein und Zeit»*, Freiburg - München 1993.

Rebernik, P. (2006), *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Firenze 2006.

Richardson, W. J. (1963), *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague ³1974 (= 1963).

Rodríguez, R. (2013), «Ontología existencial y ética. En torno a la "ética implícita" de *Ser y tiempo* de Heidegger», en: Urabayen - Sánchez-Migallón (2013) p. 109-147; reproducido en: Rodríguez (2015a) p. 163-198.

— (2015a), *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid 2015.

— (ed.) (2015b), *«Ser y tiempo» de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid 2015.

Schalow, F. (1986), *Imagination and Existence. Heidegger's Retrieval of the Kantian Ethic*, Lanham (MD) 1986.

SCHALOW, F. (1992), *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue. Action, Thought, and Responsibility*, Albany (NY) 1992.

URABAYEN, J. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (eds.) (2013), *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy. Performing and Ongoing Phenomenology*, Hildesheim - Zürich - New York 2013.

VIGO, A. G. (2002), «Arqueología y aleteiología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología» (2002), en: VIGO (2014) p. 129-158.

— (2003), «Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de los años 1929-1930», en: VIGO (2014) p. 159-205.

— (2006), «La recuperación crítica de la pregunta por el ser» (2006), en: Vigo (2014) p. 335-362.

— (2010), «Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad», *Anuario Filosófico* XLIII/1 (2010) 161-181.

— (2014), *Arqueología y aleteiología. Estudios heideggerianos*, Berlin 2014.

— (2015), «La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un 'poder ser propio' y el "estado de resuelto" (§§ 54-60)», en: RODRÍGUEZ (2015b) p. 269-301.

VOLPI, F. (2006), «'Comincio ad amare realmente Kant'. Heidegger scopre Kant», en: MAZZARELLA (2006) p. 211-229.

WEATHERSTON, M. (2002), *Heidegger's Interpretation of Kant. Categories, Imagination and Temporality*, Hampshire - New York 2002.

XOLOCOTZI YAÑEZ, A. (2011), *Una crónica de 'Ser y tiempo' de Martin Heidegger*, Puebla 2011.

El encuentro con Nietzsche

Juan Luis Vermal
Universidad de las Islas Baleares

La larga e intensa ocupación de Heidegger con el pensamiento de Nietzsche, centrada especialmente entre los años 1936 y 1946, es no sólo la más prolongada que haya dedicado a un autor de la tradición filosófica, sino que además ha sido crucial para el desarrollo de su pensar. Utilizando títulos que sin duda tendrían que matizarse, podría decirse que a lo largo de ella se produce la elaboración del pensamiento de la historia del ser u «ontohistórico» (*seinsgeschichtlich*) y con ello un alejamiento decisivo de la analítica del Dasein que dominaba *Ser y tiempo*, que no por ello pierde su carácter fundamental. Por otra parte, las fechas señalan con claridad su coincidencia con una época convulsa y trágica de la historia alemana y europea. El trabajo intensivo con Nietzsche se inicia dos años después de la implicación más abierta con el régimen nacionalsocialista, que tuvo lugar con el ejercicio del rectorado de la universidad de Friburgo (1933-34). Creo que no cabe duda de que el abandono del rectorado y su actividad posterior implicaron un cierto alejamiento del régimen, aunque ésta es una cuestión discutida que no podemos tratar aquí. Si esto es así, el trabajo con Nietzsche debe representar hasta cierto punto este alejamiento. Esto es evidente en lo que hace a la lectura «oficial» de Nietzsche, así como respecto de todo racismo y biologismo. Más allá de eso, creo que el diagnóstico general de la época que se desprende lleva a un distanciamiento crítico tanto del nacionalsocialismo como del liberalismo y el comunismo. Así lo formula por lo menos Heidegger en un texto escrito al final de la guerra en el que comentaba su interés por la obra de Jünger en los años 1939/40. Allí veía «el dominio universal de la voluntad de poder dentro de la historia vista planetariamente. En esa realidad se encuentra hoy todo, se llame comunismo, fascismo o democracia mundial» (Heidegger, 1989, 25).

Las líneas centrales de la interpretación heideggeriana son suficientemente conocidas y, teniendo en cuenta las lecturas más corrientes de Nietzsche, sumamente chocantes tanto en el momento en que fueron formuladas como aun hoy. En lugar de verlo como una ruptura con toda la tradición metafísica, lo considera un pensador que representa la culminación de la metafísica, que la lleva a una forma final en la que encuentra de cierto modo su realización y su acabamiento.

Hay que advertir, sin embargo, que los textos de Heidegger referidos a Nietzsche corren el riesgo de un malentendido de principio si se los entiende como una interpretación «objetiva» y una consiguiente «crítica» de su pensamiento. Son evidentemente una interpretación, pero si por ello se entiende una lectura que deja aparecer el horizonte desde el cual ese pensamiento se formula, horizonte que ni aparece ni puede aparecer en el texto mismo ni tampoco en la autocomprensión de su autor. Eso «no dicho» que está a la base es lo que le hace decir al texto algo mucho más fundamental de lo que parecería en primera instancia y es precisamente lo que le quita la particularidad de ser una mera opinión, en este caso del individuo Nietzsche. Esa singularidad se pierde, y esto sólo puede aparecer en un auténtico pensador, en la medida en que se descubre su pensar como articulación de algo que de cierto modo le queda oculto, pero que sin embargo lo determina. Por eso mismo no puede ser tampoco una simple crítica, surgida de la contraposición de ese pensar con un criterio ya establecido fuera de él. El horizonte del que hablamos no es algo propuesto de manera directa por el intérprete, sino que surge de lo interpretado mismo en la medida en que se lo lea sobre el trasfondo que lo posibilita.

Ese horizonte es, en la lectura de Heidegger, la metafísica, no entendida ya como un saber que busca un primer principio, sino ante todo como el desarrollo de un preguntar que resulta determinante para todos los modos de existir de la época respectiva. Se trata pues de sacar a la luz la estructura de este preguntar, que será lo que permita ver la unidad de la filosofía, la unidad de una historia que deja de ser la sucesión más o menos casual de aconteceres, para mostrar algo que le pertenece como una especie de «lógica». Hegel señaló que esa comprensión unitaria sólo es posible en la medida en que se llegue a un cierto final, o, lo que para él es lo mismo, a una cierta totalidad. Algo análogo ocurre aquí: sólo desde un cierto final o acabamiento, pero que no será ya una totalidad, se alumbrará esa unidad.

Nietzsche es para Heidegger el nombre de ese final, y por lo tanto la clave para repensar ese acontecer. Ese final será lo que el

propio Nietzsche llamó «nihilismo», un aparente reino de la nada que obligará a enfrentarse a él de una manera en la que quedará involucrado el conjunto de la tradición.

La lectura exige por lo tanto trasladar el pensar a ese nivel fundamental, para intentar plantear desde allí la diferencia que le es constitutiva como algo que queda siempre a sus espaldas. Se abre así una historia que deja de ser un suceder externo que afecta a lo que de por sí sucede. Lo que Heidegger llamará, de manera que provocará múltiples equívocos, «historia del ser» será el ser como historia, que sólo se abrirá precisamente en una lectura de los textos que cumpla con esa exigencia de profundidad. Por eso Heidegger escribirá, en una nota de la misma época que las primeras lecciones sobre Nietzsche: «Desde el final del primer inicio, y especialmente desde Nietzsche, no se trata ya de doctrinas y sistemas sino de la propia historia. Se vuelve cada vez más esencial el dominio histórico de la historia del pensar occidental, y menos esencial una visión historiográfica o sistemática. Lo que ocurre con Nietzsche es que el pensar de ser deja de ser sistema o doctrina para convertirse en la auténtica historia y con ello lo más oculto» (GA 65, §42). El pensamiento de la historia que se va desarrollando a lo largo de la confrontación con Nietzsche se conecta con el proyecto de una «destrucción de la historia de la ontología» que Heidegger había esbozado en *Ser y tiempo* (GA 2, § 6). Allí había señalado la necesidad de desmontar las categorías que se habían ido construyendo a lo largo de la historia alejando al pensamiento y a la existencia de una experiencia originaria en la que habían sido inicialmente forjadas. Hacia ella debía conducir el desmontaje basado fundamentalmente en la temporalidad, constitutiva ya del pensar inicial griego, y que sin embargo nunca había sido rescatada como tal, dejando el campo libre a una creciente objetivación del mundo a través de la incuestionada primacía de la noción de presencia. La tarea exigía una interpretación deconstructora y retrospectiva de pensamientos claves de la historia de la filosofía: Kant, Descartes, Aristóteles. En la concepción que se abre paso a mediados de los años treinta, el acento está puesto en el final, en Nietzsche como figura última de la metafísica. De este modo, Heidegger intenta rescatar la metafísica de nuestra época, el carácter que adquiere en su culminación, pues es allí, desde donde se abre, de manera tanto negativa como positiva, su naturaleza propiamente histórica, permitiendo y quizás exigiendo repensarla y conducirla a «otro inicio», que sea capaz de recoger lo esencial del «primer inicio» desde la experiencia de su final.

Antes de presentar algunos aspectos de esta tarea, conviene señalar cuando y de qué modo fue apareciendo la intensa ocupación con el pensamiento de Nietzsche.

La irrupción del pensamiento de Nietzsche en la reflexión heideggeriana en los años treinta constituye sin duda uno de los pasos decisivos de esta última. Su presencia había sido hasta entonces prácticamente nula. En la introducción que Heidegger añade en 1972 a la primera edición del tomo primero de las Obras Completas (GA 1, 56) señala entre lo que habían aportado los «excitantes» años que van de 1910 a 1914 «la segunda edición, aumentada al doble, de la "Voluntad de poder" de Nietzsche». A pesar de ello, en los textos de la década siguiente sólo aparece una somera referencia a Nietzsche en el escrito de habilitación (GA 1, 196), pero en general no parece haber ejercido sobre él una influencia relevante. Habrá que esperar hasta *Ser y tiempo* para encontrar una reflexión explícita sobre Nietzsche. Este es allí nombrado en tres ocasiones (GA 2, 264, 272n., 396s.), pero sólo la última de ellas, que se encuentra en el § 76, tiene cierta relevancia. Se trata de una referencia a la «Segunda Consideración Intempestiva» [1] en la que muestra que las tres formas de historia que se distinguen allí (monumental, anticuaria y crítica) no constituyen una división artificiosa sino que su triplicidad está basada en la historicidad del Dasein. El comienzo de la «Consideración», añade Heidegger, hace suponer que Nietzsche «sabía mucho más de lo que expresaba» (GA 2, 396).

Resulta ya significativo que esta referencia tuviera por tema la cuestión de la historia, pero será ésta en un sentido a la vez más fáctico y más fundamental para la constitución de la metafísica lo que sellará el comienzo del largo diálogo y la tensa controversia con Nietzsche.

Su primera aparición se producirá sólo dos años después de la publicación de *Ser y tiempo*, en las lecciones del semestre de invierno de 1929/30. Al exponer cuatro interpretaciones especialmente centrales e influyentes de la situación del momento, las de Spengler, Klages, Scheler y Ziegler, señala que el origen común de todas ellas está en Nietzsche y su contraposición de lo dionisíaco y lo apolíneo, que desemboca finalmente en la de Dionisos y el Crucificado[2]. Ninguna de las cuatro interpretaciones puede considerarse correcta en la medida en que «no aciertan con la esencia

[1] NIETZSCHE, KSA I, 243ss./OC I, 695 ss.

[2] HEIDEGGER cita el n.º 1052 de la edición de *La voluntad de poder* del Archivo Nietzsche, recogido ahora en KSA 13, p. 265/FP IV, p. 538.

de la filosofía de Nietzsche» (GA 29/30, 111), que por otra parte se basa en «una 'psicología' realmente vulgar y metafísicamente sumamente cuestionable». Para añadir de modo algo críptico: «pero *Nietzsche* se lo puede permitir. Aunque no es una carta blanca». El comentario en su conjunto no es un intento de quitar originalidad a los autores mencionados sino un modo de señalar dónde está la auténtica cuestión. Con buen tino, Heidegger resume las críticas de la civilización reinante a la relativización de las instancias ideales y racionales respecto de otras más profundas e indominables, para las que se solía adaptar el título de «vida». La «vida» era el nombre, para Heidegger totalmente insatisfactorio, con el que se nombraba esa dimensión que excedía y sustentaba la mera racionalidad, pero sin intentar una elaboración filosófica profunda de la misma. Al margen de estos comentarios, es significativo que el curso termine citando el canto de la ebriedad, incluido en el tercer libro de *Así habló Zaratustra*[3], obra del «último de los grandes [filósofos], Friedrich Nietzsche».

Como también lo es que las lecciones del semestre de verano de 1931 estén encabezadas con otra referencia a Nietzsche tomada de la *Voluntad de Poder*. Heidegger cita el aforismo 419 de esa selección[4] que, según él mismo indica, señala la voluntad interna del curso: volver a anudar el lazo que parecía roto con los griegos.

La siguiente alusión a Nietzsche es aún más significativa, así como lo es la ocasión en la que fue pronunciada: el discurso de asunción del Rectorado de la Universidad de Friburgo en mayo de 1933. Allí se pregunta: «Y si realmente nuestra misma existencia más propia está ante una gran transformación, si es verdadero lo que dijo el último filósofo alemán que buscaba apasionadamente a Dios: 'Dios ha muerto', si tenemos que tomarnos seriamente el abandono del hombre actual en medio del ente, ¿qué pasa entonces con la ciencia?» (Heidegger 1989, 13).

En esta frase y en su contexto inmediato están algunas de las claves de la irrupción de Nietzsche, de la posición de Heidegger y de cómo unía el desarrollo filosófico anterior con su implicación actual. Nietzsche es el pensador que experimenta por primera vez de forma radical la crisis de la muerte de Dios, en la que el hombre queda condenado al abandono en medio de lo ente. Este hombre abandonado, el «último hombre» del *Zaratustra*, es el que sólo

[3] NIETZSCHE, KSA 4, pp. 285 s.

[4] Ahora en NIETZSCHE KSA 11, 678. Trad esp. *Fragmentos póstumos (FP)*, P III, 874.

sabe calcular y medir, rendir pleitesía al ente y olvidar totalmente todo modo de existencia originario. Esta frase, aclara Heidegger, no tiene nada que ver con un corriente ateísmo, sino que es, por el contrario, la expresión de una radical carencia que va en busca de la divinidad. Pero además, esta experiencia de la falta de Dios está entendida en este período siempre de una manera determinada: implica la falta de un principio que sea configurador de historia. La sentencia «Dios ha muerto» no es una negación sino el más íntimo sí a lo venidero»[5] y aparece contrapuesta a la vacuidad de un dios cristiano que podía ser invocado por todos en la Gran Guerra.

En los cursos siguientes las alusiones a Nietzsche se hacen más frecuentes y de mayor peso. Así, en las lecciones del semestre de verano de 1933 (GA 36/37, cf. esp. 11, 15, 278 y 280), en las que se refiere sobre todo a la relación de Nietzsche con Hegel y con Kierkegaard y a su confrontación con el cristianismo. En las del semestre de invierno de 1933/34 (GA 36/37. cf. 92 y 48) pone en relación la división nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisíaco con el pólemos heraclíteo, insistiendo en que hay que entender a éste como «la más interna necesidad de ente en total y por ello confrontación con y entre las potencias originarias (*Urmächte*)». La mescolanza que surgió entre el marxismo y la recepción de Kierkegaard dio lugar entonces a la «*Bildungsphilisterei*» (filisteísmo de la cultura) que desesperaba a Nietzsche, quien previó la lucha que se avecinaba. Éste combatió contra tres frentes: el humanismo, un cristianismo sin base y la ilustración. En relación con ello comenta que «el colosal instante (*ungeheure Augenblick*) al que se ve empujado hoy el nacionalsocialismo es la formación de un nuevo espíritu de la tierra». En el semestre de invierno de 1934/35 (GA 39, cf. 47 y 133s.) vuelve la referencia a la lucha contra el humanismo, especialmente el surgido en la segunda mitad del siglo XIX, desarrollado en el escrito juvenil «Sobre el futuro de nuestras instituciones de enseñanza», así como a Heráclito, al que Heidegger caracteriza como una potencia primigenia de la existencia histórica occidental-germánica, en su primera confrontación con lo asiático.

La presencia de Nietzsche adquiere un peso mayor aún en el curso del semestre de verano de 1935, publicado por el propio Heidegger en 1953 con el título de *Introducción a la metafísica* (GA, 40), donde aparecen dos citas nietzscheanas que representan el gran desafío al que se enfrenta la época. Se trata de los pasajes de *El crepúsculo de los ídolos* en los que Nietzsche afirma que «ser» es

[5] *Ibid.*

«el último vapor de una realidad que se desvanece»[6] y que «nada ha tenido una fuerza de convicción más ingenua que el error del ser»[7]. Aceptar el juicio nietzscheano parece llevar irremediablemente a acabar con la filosofía y con la pregunta que la ha mantenido en vilo, significaría reconocerla como la simple «historia de un error». Ante esa interpretación, en la que pueden reconocerse muchas lecturas de Nietzsche, Heidegger ve una tarea radicalmente diferente y más compleja al anticipar que el propio Nietzsche podría haber sido «una última víctima de un largo error y una larga omisión, pero *en cuanto* tal víctima el testigo desconocido de una nueva necesidad» (GA 40, 39s). La crisis de que es testimonio Nietzsche exige plantearse la pregunta de si «ser» es «una mera palabra y su significado un vapor o bien el destino espiritual de Occidente».

La cuestión de ser se vuelve así, de una manera radical y esencial, una cuestión que afecta a toda la historia occidental. Su pérdida, su olvido, están en la raíz de la crisis europea, de aquello que Heidegger empezará a nombrar, con otro término tomado de Nietzsche, «nihilismo». La pérdida de sentido, la «decadencia espiritual de la tierra» (GA 40, 41) están íntimamente ligadas al «olvido» de la cuestión de ser, que no es algo que haya estado alguna vez presente y luego se haya dejado de lado de manera negligente, sino que se irá revelando como una desaparición originaria, que se mantiene sin embargo de cierto modo determinante a lo largo de la historia y que en el momento actual parece quedar totalmente sepultada. Nietzsche es el nombre de esa situación, y de la incapacidad para concebirlo en su raíz en la medida en que no salga a la luz la naturaleza de la metafísica y el fundamento necesariamente oculto en la cuestión de ser. Indudablemente, en 1933, y aun residualmente en 1935, Heidegger ve esta recuperación en una traducción geopolítica. La recuperación de esa originariedad oculta era la tarea de Alemania, rodeada por fuerzas que la atenazaban, América y Rusia, donde esa pérdida ya se había consumado absolutamente. Esa tarea no estaba ni siquiera esbozada y puede decirse que su compromiso de 1933 con el nacionalsocialismo se basaba en la esperanza de que este movimiento pudiera asumirla, mientras que su alejamiento partió de la convicción de que no era capaz de hacerlo, para llegar finalmente a identificarlo con sus aparentes opuestos. En cualquier caso, la interpretación de Nietzsche

[6] Nietzsche, KSA 6, 76.
[7] Nietzsche, KSA 6, 78.

llevaba implícitas todas estas cuestiones, agravadas aún más por la apropiación que había hecho de él el nacionalsocialismo.

A lo largo del curso aparecerán algunas ideas que serán esenciales para la lectura heideggeriana. Señalaremos tres[8]. En primer lugar la concepción nietzscheana de que el cristianismo es un platonismo para el pueblo, con lo que el cristianismo queda subsumido al proyecto metafísico y no cabe esperar de él ninguna salida. En segundo lugar la de que Nietzsche no pudo alcanzar el centro propio de su filosofar por haberse enredado con la idea de valor. Y por último la de que el nihilismo en el sentido del olvido de ser es el fundamento del nihilismo que Nietzsche expone en el primer libro de la *Voluntad de poder*, estableciendo así una continuidad entre ambos conceptos que será clave para la interpretación posterior.

Con esto se llega a la época de la auténtica confrontación, que será recogida en gran parte en el libro «*Nietzsche*» publicado por el propio Heidegger en el año 1961 (GA 6.1 y 6.2. Trad esp. 2000). Se trata, en primer lugar, de los siguientes cursos, que posteriormente también fueron publicados en su versión original dentro de las *Obras Completas*:

— Semestre de invierno de 1936/37 (GA 43). Anunciado originalmente como «Nietzsche: la voluntad de poder», será el primero recogido en el libro de 1961, con el título «La voluntad de poder como arte»

— Semestre de verano de 1937 (GA 44). Anunciado como «La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensar occidental: el eterno retorno de lo mismo», ocupa el segundo lugar en el libro de 1961 con el título: «El eterno retorno de lo mismo».

— Semestre de invierno de 1938/39 (GA 46). Seminario sobre la *Segunda Consideración intempestiva* de Nietzsche. No fue publicado en el libro de 1961.

— Semestre de verano de 1939(GA 47). «La doctrina nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento». La conclusión de este curso, que lo es de cierto modo también de los cursos anteriores, no fue pronunciada por el comienzo de la guerra y en la publicación de 1961 aparece abriendo el segundo tomo, con el título: «El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder».

— Segundo trimestre de 1940 (GA 48). «Nietzsche: el nihilismo europeo». Recogido en el segundo tomo del libro de 1961.

— En el mismo año escribe una versión condensada de su interpretación con el título «La metafísica de Nietzsche» (GA 50).

[8] Cfr. respectivamente GA 40, 113, 208 y 212.

Será anunciada para el semestre de invierno de 1941/42, pero finalmente sustituida por una lección sobre Hölderlin. Sí se incluyó, en cambio, en el libro de 1961.

Además de estos textos, Heidegger añadió al libro los siguientes trabajos, ya independientes de la tarea docente. Los cito en el orden en que se encuentran en el libro, indicando el año de su redacción:

— «La determinación del nihilismo según la historia del ser». 1944-46.

— «La metafísica como historia del ser». 1941.

— «Esbozos para la historia del ser como metafísica». 1941

— «El recuerdo que se interna en la metafísica». 1941.

Agrego además los siguientes trabajos sobre Nietzsche relacionados con los anteriores.

— «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», publicado originalmente en 1950 (GA 5). Según se indica en el libro «las partes principales fueron expuestas varias veces en 1943 en pequeños círculos. El contenido se basa en las lecciones pronunciadas entre 1936 y 1940 en la Universidad de Friburgo».

— «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?» (GA 7), 1954. Conferencia pronunciada el 8 de mayo de 1953 en Bremen.

— *¿Qué significa pensar?* (1.ª parte), curso de 1950/51, publicado en 1954 (GA 8).

Es importante señalar también la relevancia que tienen para el estudio de los trabajos sobre Nietzsche los textos escritos por Heidegger en esa época y que no sólo no publicara sino que dispusiera que sólo salieran a la luz dentro del marco de las Obras Completas después de que aparecieran todas las lecciones. Me refiero sobre todo a los *Beiträge zur Philosophie* y sus continuaciones[9]. Además de las referencias directas a Nietzsche, diseñan el fondo sobre el que se mueven las «lecciones históricas»[10].

Antes de introducirnos en el contenido de los trabajos presentados en el libro de 1961 retomaremos dos cuestiones básicas que en parte ya han sido apuntadas y que constituyen el armazón conceptual que se pone en juego en la controversia con Nietzsche. Se trata de la preminencia que adquieren la historia y la negación

[9] *Besinnung*, GA 66; *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67; *Die Geschichte des Seyns, GA 69*; *Über den Anfang*, GA 70; *Das Ereignis*, GA 71.

[10] Para esto cfr. GA 65, n. 87 y 88. Acerca de Nietzsche en general, esp. el 234. Entre las lecciones, la única que recoge algo del contenido de esta obra es la del semestre de invierno de 1938 (GA 45).

en el proceso del pensamiento de Heidegger desde la escritura de *Ser y tiempo*. El planteamiento de *Ser y tiempo* mantiene de cierto modo una estructura trascendental, a pesar de que desde ella misma se provoca su destrucción. En principio, la clave de la analítica de *Ser y tiempo* está en la redefinición radical del carácter del *Dasein*, que, por tener un modo de ser esencialmente diferente al de cualquier ente mundano, exige pensar desde allí la relación con el mundo, alejándose de toda referencia a sujeto y objeto. De cierto modo, el núcleo constitutivo podría pensarse entonces que está en la referencia a este nuevo «sujeto», caracterizado repetidamente como «ente». La diferencia «trascendental», la diferencia entre ese «ente privilegiado» y los entes mundanos adquiere así, por lo menos aparentemente, una cierta primacía que repite el esquema trascendental y se superpone a otra diferencia que se volverá fundamental y que no aparece nombrada aun en *Ser y tiempo*: la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente. El desarrollo de la cuestión del carácter diferencial del *Dasein* conduce sin embargo a que se destruya su posible función de «sujeto», en la medida en que no se lo puede comprender como una presencia dada. En realidad, lo que se plantea provisionalmente como un ente se va convirtiendo a lo largo de la analítica en la apertura previa en la que se encuentran hombre y mundo. Una consecuencia de eso es que en la obra siguiente (GA 3: *Kant y el problema de la metafísica*) Heidegger no hable ya de «el *Dasein*», sino de «el *Dasein* en el hombre»: la identificación *Dasein*-hombre se torna esencialmente problemática.

En el proyecto original de *Ser y Tiempo* se plantean dos vertientes de algún modo paralelas: la analítica del *Dasein*, que conduce a la temporalidad, como paso previo a la aclaración del tiempo como horizonte trascendental de la comprensión de ser, y la «destrucción de la historia de la ontología», que ya hemos citado. Como se sabe, el punto de llegada de la primera parte no llegó a realizarse, como tampoco la segunda parte histórica. Simplificando mucho podría decirse que lo primero fue una consecuencia de que no pudiera llevarse hasta el final el planteamiento trascendental, en la medida en que no se podía fijar el horizonte último buscado. El horizonte último, que debería ser el de ser, queda como una dimensión inalcanzable, siendo el tema que aparece en los trabajos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* como una negatividad radical: específicamente la «nada» en *¿Qué es metafísica?* (GA 9) y el «ocultamiento más antiguo que cualquier desocultamiento» de que habla en *De la esencia de la verdad* (GA 9). Por otra parte, la vertiente histórica, que en un principio podía pensarse como un acompañamiento secundario, va ocupando un lugar fundamental.

La primacía del ocultamiento originario es lo que constituye el movimiento histórico. Volver a plantearse la pregunta por el sentido de ser equivaldrá entonces a reflexionar sobre el modo en que se va plasmando la diferencia ontológica en las diferentes formas epocales. La metafísica será entonces el proceso en el que se va desarrollando la pregunta por el ente, sin llegar a plantear nunca la pregunta por el ser. Allí se aloja la experiencia básica desde la que se había pensado *Ser y tiempo* y que tiene que ser también aquella que esté a la base de la confrontación con Nietzsche: el ser afectado por el hecho de que desde un comienzo esa historia piensa el ser del ente sin pensar el «la verdad de ser en cuanto ser» (N II, 260; tr. 727).

Este camino será recorrido en buena parte en la confrontación con Nietzsche de los años treinta. Nietzsche será el nombre para la etapa final de la metafísica, es decir, para aquello que determina la época actual. El trabajo sobre Nietzsche intentará en primer lugar determinar cómo está estructurado el pensamiento nietzscheano en relación con la forma del pensamiento metafísico. Y en segundo lugar exponer el extremo en el que desemboca necesariamente el camino de la metafísica, llegando a su acabamiento, en el doble sentido de realización y de final. Esto será lo que Heidegger llamará nihilismo, empleando el término elaborado por Nietzsche, pero girándolo de tal manera que pueda presentarse como el lugar de decisión sobre la metafísica.

Trataré de esbozar en lo que sigue las líneas más importantes de la interpretación, lo que es en más de un sentido una simplificación, si se tiene en cuenta la complejidad del proceder heideggeriano y el hecho de que la misma interpretación va experimentando un desarrollo. Heidegger concentra su trabajo de manera casi exclusiva en los fragmentos póstumos escritos por Nietzsche en sus últimos años de vida lúcida, es decir, sobre todo en lo que fue recogido en el libro *La voluntad de poder,* publicado después de su muerte por el Archivo Nietzsche, dirigido por su hermana. Heidegger era consciente de la inconsistencia de esa edición y participó en una comisión destinada a preparar otra, a la que renunció en 1942, aparentemente por desacuerdos en esa tarea.

El proceso hermenéutico está marcado desde un principio por la voluntad de integrar a Nietzsche dentro de la tradición filosófica, es decir, de interpretarlo como un pensador que piensa la cuestión central de la metafísica. La integración de «Nietzsche como pensador metafísico», tal como reza el primer apartado de las lecciones (N I, 11; tr., 17), no tiene sino mediatamente un sentido crítico, en la medida en que lo que aquí cuenta es señalar precisamente

que Nietzsche es un pensador esencial y que, como tal se plantea aquello que ha sido desde siempre cuestión de la filosofía. Así, Heidegger señala inmediatamente que el pensamiento de Nietzsche se mueve dentro del largo camino trazado por la antigua pregunta conductora de la filosofía: «¿qué es el ente?». La expresión «voluntad de poder» denomina «el carácter de todo ente» y se mueve así dentro de lo que Heidegger llama «la pregunta conductora» de la metafísica. La «pregunta fundamental», en cambio, la que pregunta por la esencia del ser, no es desarrollada como tal en la historia de la filosofía, y tampoco por Nietzsche, que se queda en la pregunta conductora. El propósito de las lecciones es, entonces, el de sacar a la luz la posición fundamental dentro de la cual Nietzsche despliega esa pregunta conductora. Sólo desde allí, será posible una «confrontación» con él, que lo será, al mismo tiempo, con toda la tradición.

La comprensión de la voluntad de poder se constituye lógicamente en un momento decisivo de la interpretación. Cabe señalar aquí una diferencia entre el tratamiento que hace Heidegger en la primera lección (1936/37) y el que desarrolla a partir de 1940. En el primer caso la noción de voluntad está analizada de un modo fenomenológico, que la aproxima a la noción de apertura desarrollada en *Ser y tiempo* (Cf. N I, 55; tr., 51). Ya allí señala el papel fundamental que tiene la noción de voluntad en la filosofía moderna, pero lo decisivo está en el carácter doble y circular que tiene la expresión «voluntad de poder». No se trata, en efecto, de dos conceptos diferentes, sino que voluntad no es otra cosa que voluntad de poder y el poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad, por lo que la voluntad de poder es voluntad de voluntad (Cf. N I, 46; tr. 44) Esta duplicidad marca la cercanía del concepto de voluntad con el de conciencia, o mejor, delata que en el fondo de ésta se halla la voluntad, con lo que se inscribe el proyecto nietzscheano en la metafísica de la subjetividad, una cuestión fundamental en las lecciones posteriores (Cf. N II, 65; tr., 575). La voluntad de poder es dar poder para el acrecentamiento de sí, lo que lleva a la vida a una presencia que es en sí misma movimiento. Por eso, subrayando su peso categorial y ontológico, Heidegger dirá que en la metafísica de Nietzsche la voluntad de poder es el nombre más pleno para el desgastado y vacío título de «devenir» (N II, 103; tr. 605). Pero entonces, el devenir, que parecía ser la alternativa del rechazado concepto de «ser», no es más que el movimiento de autoafirmación que genera toda presencia para inmediatamente trascenderla y convertirse así en la producción continua de lo que es. Heidegger recurre en más de una ocasión a un fragmento póstumo de Nietzsche

en el que afirma que «*imprimir* al devenir el carácter del ser, esa es la *suprema voluntad de poder*»[11], con lo que la interpretación inicial de ser como consistencia del ser presente quedaría sancionada definitivamente sin posibilidad de ser cuestionada.

Esto da al mismo tiempo a Heidegger la clave para explicar la necesaria copertenencia de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, rechazando las interpretaciones que no quieren tomar en consideración el eterno retorno (Beaummler), lo consideran un pensamiento poético o místico o lo asimilan a la versión antigua de un acontecer cíclico (Löwith). Heidegger insiste en que es necesario mostrar cómo ambos pensamientos son caras diferentes de lo mismo. Esto se logrará si se comprende que el eterno retorno es el continuo volver a sí del proceso de acrecentamiento de la voluntad de poder. Si la voluntad de poder es la esencia de lo ente, el eterno retorno es el modo de ser, la *existentia* del mismo. Su estricta correspondencia reproduce la de la tradición entre esencia y existencia. Las dos determinaciones fundamentales no son independientes entre sí ni ninguna de ellas es un capricho infundamentado. La vuelta sobre sí del eterno retorno es la otra cara de la voluntad de poder que consiste en superarse a sí misma para instalarse cada vez en el poder superior.

El pensamiento del eterno retorno es también visto por Heidegger como una realización de la voluntad de poder en el argumento de la superación de la venganza que aparece en *Así habló Zaratustra*[12]. La imposibilidad de hacer valer la voluntad respecto del pasado es superada en cuanto se experimenta el tiempo en la figura del instante y correlativamente en la totalidad que se establece en la vuelta sobre sí del eterno retorno. Allí, el tiempo lineal, que conduce inevitablemente a un punto externo, queda superado por la circularidad empuñada por la voluntad que reconoce la primacía del instante.

En el plano de la verdad se produce un movimiento análogo. La crítica de la primacía tradicional de la verdad[13] en beneficio de la apariencia, invirtiendo en principio la jerarquía fundante de la

[11] Heidegger cita el fragmento 617 de *La voluntad de poder*, ahora en KSA 12, 312; tr. FP IV, 221. Para el argumento de Heidegger cfr. N I 651 ss.; tr., 518 ss.

[12] Nietzsche, F., AHZ II; KSA 4, 177s. Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze* (GA, 7,107ss.; trad. esp. Tr. de Barjau, E.: *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, 97ss. Cfr. también *¿Qué significa pensar?* (GA 8).

[13] Ya en el escrito temprano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (KSA 1, 873ss.; trad. esp. OC 1, 609ss) y de manera radical en la época final.

metafísica, no hace más que instaurar un plano único en el que se destruye en cada caso lo que se había fijado unilateralmente como verdad. La primacía del arte respecto de la verdad señala precisamente la preminencia del movimiento productivo respecto de los resultados alcanzados.

Desde el comienzo de la modernidad la voluntad se instala como el concepto decisivo de ser, tal como lo afirmara Schelling[14]. Por un lado se realiza así algo que ya aparecía en lo orígenes griegos cuando la verdad pasa a ser correspondencia con el pensar, dejando de lado su carácter más originario como desvelamiento, paso que Heidegger sitúa en el pensamiento de Platón[15]. Pero su radicalización, clave para la comprensión de la época actual y para la lectura definitiva de Nietzsche, se producirá en la modernidad. En la obra de 1961 el salto entre las interpretaciones referidas a la metafísica antigua y a la metafísica moderna queda marcado entre las primeras tres lecciones y la de 1940. Una clara exposición de la ruptura que acontece con la modernidad puede hallarse precisamente en la conferencia de 1938 «La época de la imagen del mundo»[16]. La distinción radical se opera cuando el hombre pasa a ser «sujeto», denominación que hasta entonces no tenía nada que ver con el yo o el hombre.

En consonancia con la lectura de la voluntad de poder y del eterno retorno antes esbozada, se conforma la interpretación del «superhombre». Lejos de ser una figura de míticas capacidades extraordinarias, el superhombre designa el tipo de humanidad que sea capaz de asumir «el dominio incondicionado del puro poder sobre la tierra» (N II, 39; tr., 555). Todos los valores basados en principios ideales han perdido su sentido y validez y llega el momento en que el hombre tiene que asumir el dominio sobre la tierra (véase también GA, 7, 105; tr., 95). Heidegger había visto un desarrollo coherente de esto en la figura del «trabajador» que había desarrollado Ernst Jünger[17]. Un paso de este tipo era para Heidegger necesario e inevitable para acoger la figura que ofrecía la época, aunque tampoco era el paso final, sino aquel que tendría la posibilidad de llevar a una decisión más fundamental. Es la cuestión que se abre en un pasaje muy cercano al anteriormente citado cuando

[14] «Wille ist Ur-sein», W.F. Schelling, WW I 7, 350.

[15] Cfr. *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, 1931/32-1940; en *Wegmarken* (GA 9).

[16] Publicada posteriormente en *Holzwege* (GA 5).

[17] Jünger (1981).

Heidegger se interroga «si el preguntar más allá del pensamiento de Nietzsche puede ser una continuación del mismo o tiene que ser un paso atrás» (GA 7, 106). Un paso atrás que no sería el intento de retroceder a un pasado determinado sino a la rememoración de un inicio que permita un comienzo que deje surgir lo originario.

Heidegger estructura en parte su comentario con una interpretación de los que denomina «los cinco títulos principales del pensamiento de Nietzsche». A los tres citados —voluntad de poder, eterno retorno y superhombre— se añaden la transvaloración de todos los valores (en la versión del comienzo de la lección de 1940 (cfr. N II, 35; tr. 552) o la justicia (que designa la esencia de la verdad, en la versión posterior no leída (cfr. N II, 314ss.; tr., 770ss) y, por último, el nihilismo.

La cuestión del nihilismo es central dentro de la interpretación heideggeriana. La expresión «Dios ha muerto»[18], que como vimos ya fue citada en el discurso de asunción del rectorado, resume para Heidegger la interpretación nietzscheana del nihilismo. En el libro de 1961 la cuestión ocupa ya una posición importante en la primera lección[19]. La segunda lección contenía comentarios más explícitos sobre el nihilismo que desaparecieron en el libro posterior y se pueden encontrar ahora en la versión original de la misma (GA 43, 183-194). En su lugar Heidegger remite al fundamental texto «La determinación del nihilismo según la historia del ser» (N II, 335ss.; tr., 787ss), añadido al libro de 1961. Antes de ese trabajo, en la lección de 1940 el nihilismo ocupa un lugar central, como su propio título lo indica («El nihilismo europeo»)[20], y en el texto siguiente hay un apartado especial dedicado a él entre los grandes títulos del pensamiento de Nietzsche (N II, 272-282; tr., 737-745).

El nihilismo era concebido por Nietzsche como la desvalorización de los valores supremos, con lo que estos quedaban sin sentido y dejaban sin sentido a la vida en general. La superación del nihilismo tenía que pasar entonces por el abandono activo de esos valores supremos para trasladarse al principio que los pone como tales: la voluntad de poder. Para Nietzsche previamente a la desvalorización, a la pérdida de vigencia de los valores supremos,

[18] La frase proviene del conocido aforismo 125 de *La gaya ciencia*, KSA 3, 480; tr., OC III, 802. Cfr. sobre todo el citado trabajo de HEIDEGGER «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en *Holzwege* (GA 5).

[19] Cfr. esp. N I, 182, 183, 232, 254; tr., 150, 151, 188, 205.

[20] Hay que tener en cuenta especialmente el apartado que va de N II, 49 a 55; tr., 563 a 568.

ya había tenido lugar una desvalorización fundamental, en la medida en que esos valores estaban construidos de manera tal que desvalorizaban la vida, y por lo tanto todo lo que podía llamarse metafísica (el platonismo de los dos mundos) era nihilismo.

En el texto escrito entre 1944 y 1946 al que ya hemos aludido Heidegger desarrolla la exposición más compleja y profunda de la cuestión del nihilismo. Heidegger intenta mostrar allí que la metafísica en cuanto metafísica es el nihilismo en sentido propio (N II, 343; tr., 795), ya que allí de ser mismo no queda nada. Pero quizás el paso decisivo en la comprensión del nihilismo aparezca con la afirmación de que «el ser mismo permanece fuera (*bleibt aus)*» (N II, 353; tr. 803), con lo cual lo que podía aparecer como una omisión de la metafísica, se concentra ahora en ser mismo. Que «de ser no haya nada» no es algo que fuera obra de un tipo de pensamiento especialmente desatento sino que radica en el carácter mismo de ser: ser permanece fuera, queda en falta. «Ser» no es otra cosa más que ese permanecer fuera, y no es por lo tanto tampoco algo que quede fuera y esté en algún otro lado: «el permanecer fuera del ser en cuanto tal es el ser mismo».

Heidegger recalca que considerar que esos principios supremos son «valores» constituye ya un nihilismo, porque implica remitirlos a un sujeto creador (cualquiera que fuera su forma determinada), generador de «ser» o «verdad». Por eso, la superación nietzscheana del nihilismo no podía ser más que hundirse en él de manera más profunda. Salir de él —siempre que esa fórmula mantenga su sentido— equivale a adentrarse en la nada que ya no puede llamarse así, reconstruir la substracción que es ser y redefinir con ello la relación esencial del hombre con el ser. Para ello es necesario previamente aprehender el conjunto de la articulación metafísica y reconocerla en la estructuración de la vida moderna prefigurada en el pensamiento nietzscheano. Así se podrá descubrir la esencia de la época moderna, la técnica, y su proveniencia esencial de la metafísica. Entonces podría ser posible un distanciamiento de ella.

El sentido y la posibilidad de una «superación», del nihilismo y de la metafísica, adquiere de este modo una peculiar problematicidad[21]. Provisoriamente podría decirse que algo así como una

[21] En un determinado momento Heidegger deja de emplear el término «*Überwindung*» (superación) para suplantarlo por «*Verwindung*». Para toda esta cuestión es muy importante el trabajo *Zur Seinsfrage*, integrado en *Wegmarken (*GA 9).

superación implicaría que el pensar, en lugar de determinar desde sí lo que es, como objeto dominable, tendría que dejar aparecer la dimensión abierta desde la cual es y a la cual responde. De todos modos, no se trataría de ir más allá sino más bien de penetrar en el movimiento de traspasar para de ese modo desactivarlo. En realidad, lo que se trataría de desmontar es la primacía de la voluntad, o sea del poder. Si bien esto no puede suceder nunca como una decisión a su vez voluntaria.

Los diferentes contenidos de la posible superación de la metafísica están íntimamente ligados con el concepto de metafísica que se maneja. En el caso de Nietzsche la metafísica estaría constituida centralmente por la diferenciación platónica de dos mundos: un mundo aparente y un mundo verdadero. La destrucción de este esquema implicará también hasta cierto punto la de la conceptualidad y el lenguaje, dado que tienen en sí la estructura de lo ideal respecto de lo real. La crítica que hace Nietzsche se basa en la irrealidad de lo idéntico, de lo en sí, y en que estas determinaciones se construyen desde una instancia cuyo único sentido es la dominación del suceder. La falsedad que imponen parte de una voluntad de dominio.

La perspectiva heideggeriana considera que en esto último radica precisamente lo definitorio de la metafísica: la reducción de lo ente a lo puesto por una instancia dominante, desde el pensar representativo a la figura de la voluntad.

En cuanto a la superación, en Nietzsche equivaldrá entonces a romper la dualidad y remitir a un proceso que no permita en ningún momento la fijación de un «en sí»; o sea, a asumir la voluntad de poder hasta el final. En Heidegger, en cambio, sería dar un paso atrás y rescatar la «nada» de la que hablábamos como dimensión previa que posibilita y que no puede ya tratarse como una mera nada, aunque no por eso se transforme en un ente. Si se permanece en la mera nada, lo que queda es el proceso constructivo. El «paso atrás» implicaría en cambio la destrucción del sujeto dominante, que debería dejar lugar a una posición de escucha, de recepción del envío de ser.

En resumidas cuentas, Heidegger ve en el pensamiento de Nietzsche la realización de la metafísica, encarnada en el pensamiento de la voluntad de poder y que conduce al nihilismo que se encuentra en realidad en ella desde un comienzo. Esto es posible en la medida en que ese mismo pensamiento entronca con el núcleo del pensar metafísico, y eso es precisamente lo que lo pone en el borde de una posible transformación, que tendría que ser radical, lo que Heidegger llama «otro inicio».

A partir de la reflexión heideggeriana, todos los intentos de construir directamente desde el pensamiento de Nietzsche han tratado de pensar de otro modo la voluntad de poder y elaborar una posible salida de la metafísica a partir de allí. Mientras que para Heidegger se trata de ingresar en el ocultamiento primero del pensar, de lo que podríamos llamar el fundamento en falta, los intentos basados en Nietzsche tratarían de sostenerse en una radical falta de fundamento que tendría que asumirse desde una creación radical.

Referencias

Heidegger, M. GA 6.1/6.2. *Nietzsche*, 1996/97. Primera edición: *Nietzsche* (2 vol.: N I, N II), Neske, Pfullingen, 1961. Tr. esp. J.L.Vermal, Destino, Barcelona, 2000. A partir de 2005 es publicado por la misma editorial en un volumen. A partir de 2013 es reeditado por la Editorial Ariel.

— (1989), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Klostermann, 2.ª. ed. Tr. esp. de Rodríguez, R.: *Escritos sobre la universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 2a. ed., 1996.

Jünger, E., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Klett, 1981; tr. esp. de A. Sánchez Pascual: *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Barcelona, 1990.

Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 vol., dtv-de Gruyter, Munich-Berlín/Nueva York, 1980.

— *Fragmentos póstumos* (FP), 4 vol., Tecnos, Madrid, 2006-2010.

— *Obras completas* (*OC*), 4 vol., Tecnos, Madrid, 2011-2016.

Los caminos de Heidegger: un mapa bibliográfico

ALEJANDRO ESCUDERO PÉREZ
UNED

Heidegger es un pensador tan controvertido como relevante y decisivo. Una parte significativa del futuro de la filosofía pasa, a nuestro entender, por los textos de este pensador singular e inquietante. En sus escritos hay, nos parece, claves y orientaciones con las que plantear los problemas y enfrentar los dilemas que atraviesan y sostienen la compleja y agitada actualidad de una modernidad en crisis.

Pero, ¿por dónde empezar la lectura y el estudio de Heidegger? Aquí recomendaremos una serie de publicaciones en español que ayuden en la ardua, compleja y fascinante aventura de adentrarse en los sinuosos y escarpados claros del denso bosque recorrido por su paciente, profundo y solvente pensamiento.

Si alguien siente curiosidad por la peripecia vital de Martin Heidegger podrá satisfacerla con la lectura del libro de R. Safranski *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, ed. Tusquets, 1997 o el de Hugo Ott, *M. Heidegger, en camino hacia su biografía,* Alianza, 1992. Resultan también interesantes *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)*, ed. Katz, 2007, escrito por el crítico de arte Heinrich Wiegand Petzet y Ernst Nolte, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, ed. Tecnos, 1998.

Antes de frecuentar textos sobre aspectos concretos o sobre periodos específicos de su dilatada trayectoria es conveniente el estudio de una introducción general. En este campo destacan los libros de Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. Alianza, 1986, Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006 y Arturo Leyte, *Heidegger*, ed. Alianza, 2005. En esta línea también pueden mencionarse los escritos *Introducción a Heidegger*, G. Vattimo, ed. Gedisa, 1996; Felipe Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, ed. Akal, 1999; *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, ed. Edaf, 1975, de

René Schérer y Arion Lothar Kelkel,; y el reciente *Heidegger: del sentido a la historia*, ed. Plaza y Valdés, 2013, editado por Ángel Xolocotzi. Proporciona buenas pistas, por otra parte, el libro de Jean Beaufret *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con F. de Towarnicki*, ed. Monte Ávila, 1993. Además, en este apartado, cabe mencionar una exposición pionera cuya lectura aún resulta interesante, el libro de Alphonse de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, ed. CSIC, 1952.

La edición de las obras completas ha permitido conocer la enorme riqueza que escondían las investigaciones filosóficas de Heidegger que desembocaron en la publicación, en 1927, de *Ser y tiempo*. Sobre este complejo y deslumbrante periodo hay estupendos estudios: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, ed. Tecnos, 1997, de Ramón Rodríguez o de Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica* (*Heidegger y su camino a 'Ser y tiempo')*, ed. Plaza y Valdés, 2004. Otros estudios reseñables son los de Pablo Redondo Sánchez, *Experiencia de la vida y fenomenología en las Lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*, ed. Universidad de Salamanca, 2001, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, ed. Biblioteca Nueva, 2001, de Modesto Berciano y *El tiempo del sujeto (un diagnóstico de la crisis de la modernidad)*, ed. Arena, 2010 y *Heidegger en el laberinto de la modernidad,* misma ed., 2017, de Alejandro Escudero. En 1923 Heidegger redactó lo que se conoce como el «Informe Natorp», y sobre este interesante escrito Carmen Segura ha publicado el libro *Hermenéutica de la vida humana*, ed. Trotta, 2002.

De todas las publicaciones de Heidegger el libro que, por méritos propios, sin duda, goza de una más amplia recepción es *Ser y tiempo*. Cabe destacar algunos estudios de este clásico de la filosofía del siglo XX: Patricio Peñalver, *Del espíritu al tiempo*, ed. Anthropos, 1989; H. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo*, ed. Cuatro Vientos, 1996, Alejandro G. Vigo, *Arqueología y aleteiología*, ed. Biblos, 2008. Recientemente, además, han aparecido comentarios que analizan minuciosamente el tratado de 1927: Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger (un comentario fenomenológico)*, ed. Tecnos, 2015; Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stuven, *Comentario a «Ser y tiempo» de Martin Heidegger*, ed. Universidad Católica de Chile, en tres volúmenes publicados respectivamente en 2008, 2010 y 2015. Una vez apareció *Ser y tiempo*, en sus cursos universitarios encontramos rastros precisos de lo que debería haber sido la parte

que finalmente no fue publicada, a su estudio se dedican los libros de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, ed. Trotta, 1997 y Jean Greisch, *La invención de la diferencia ontológica (Heidegger después de Ser y tiempo)*, ed. Las Cuarenta, 2010.

En general, principalmente porque aún es pronto para que algo así suceda, la recepción entre nosotros del llamado «segundo Heidegger» -es decir, de los escritos de los años treinta en adelante- es escasa. Mencionaremos, en primer lugar, el apéndice que Félix Duque redactó, con el título de «Los últimos años de Heidegger», para el libro de Otto Pöggeler al que anteriormente nos referimos. Cabe también resaltar dos estudios de Ángel Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*, ed. Los libros de Homero, 2009, y *Fundamento y abismo: aproximaciones al Heidegger tardío*, ed. Porrúa, 2011, y los libros *La cuadratura (la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*), ed. Universidad de Málaga, 2009, y *La filosofía del Entre en Heidegger (una interpretación de las «Contribuciones a la filosofía»)*, ed. Biblos, 2010, de Carlos Másmela. Sigue siendo interesante la lectura del libro de Reuben Guilead, *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, ed. G. del Toro, 1969. Del estudioso Alberto Rosales, cabe mencionar varios artículos importantes: «El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades», en la revista *Seminarios de filosofía*, n.º 9, 1996, «Heidegger y el problema de la alétheia», en el libro *Unidad en la dispersión*, ed. Universidad de Los Andes, 2006, «Heidegger y la pregunta por el ser», en *Revista de filosofía* (Universidad de Los Andes), n.º 19, 2008. Exponen también distintos aspectos de la propuesta de Heidegger posterior a *Ser y tiempo* los artículos «Heidegger: acontecer del ser y mundos posibles» de Alejandro Escudero, en el libro *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, editado por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, ed. Dykinson, 2014; «Transcendentalidad, facticidad y fundación en los *Beiträge* de Heidegger», de Juan Luis Vermal, en el libro editado por Salvi Turró, *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*, ed. Societat Catalana de Filosofía, 2007; «Investigaciones acerca de la estructura conflictiva del *Ereignis* en *Beiträge zur philosophie* de Martin Heidegger», de Leticia Basso Monteverde, revista *Thémata*, n.º 49, 2014.

La carencia de presentaciones de conjunto de los escritos de Heidegger posteriores a *Ser y tiempo* se ve, en parte, compensada por los estudios que se refieren a aspectos concretos de sus inda-

gaciones: el arte, la técnica, el lenguaje, etc. Vayamos, pues, a continuación, con la mención de los que nos parecen más reseñables.

La meditación heideggeriana sobre el arte pasa por realizar una propuesta que parte de una crítica de la estética moderna (en la que el arte es introducido en el modelo sujeto/objeto y, también, desposeído de un papel y un lugar destacado en el conjunto del mundo). Heidegger sostiene que hay un nexo intrínseco entre el Arte y la Verdad y, con ello, apunta hacia un futuro en el que la obra de arte alcance de nuevo la relevancia que ha perdido en el mundo moderno. Sobre la filosofía del Arte esbozada por Heidegger cabe mencionar, en primer lugar, el libro pionero de Pedro Cerezo Galán, *Arte, verdad y ser en Heidegger*, ed. Fundación Universitaria Española, 1952. El texto de Walter Biemel, *La interpretación del arte en Heidegger*, ed. Universidad de Valencia, 1994, ofrece unas claves precisas para entender las líneas básicas de lo que Heidegger propone, al igual que el escrito de Hans Georg Gadamer, «La verdad de la obra de arte», incluido en el recopilatorio *Los caminos de Heidegger*, ed. Herder, 2003. En el libro colectivo *Heidegger y el arte de verdad*, editado por la Cátedra Jorge Oteiza, 2005, hay importantes ensayos sobre esta vertiente de la indagación heideggeriana. Félix Duque ha publicado varios libros en los que recoge y relanza el planteamiento de Heidegger: *Arte público y espacio político*, ed. Akal, 2001, y *La fresca ruina de la tierra*, ed. Calima, 2002. Pueden destacarse, además, los estudios de Kosme de Barañano, *Chillida, Heidegger, Husserl: el concepto del espacio en la filosofía y en la plástica del siglo XX*, ed. Universidad del País Vasco, 1992; R. Bejarano, *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo*, ed. Plaza y Valdés, 2010; Beatriz Elena Bernal Rivera, *El arte como acontecimiento: Heidegger-Kandinsky*, ed. El Siglo del Hombre. Por su parte, Arturo Leyte ha publicado, en la editorial La Oficina, 2016, el texto *Post Scriptum a «El origen de la obra de arte» de Martín Heidegger* (con el que complementa la nueva traducción que, junto a Helena Cortés, ha realizado del escrito heideggeriano con el que arrancó su atención al Arte y a las obras artísticas). En el libro *Estética, miradas contemporáneas*, editado por Carlos Eduardo Sanabria, por la Fundación Jorge Tadeo de la Universidad de Bogotá, en el año 2004, hay una serie de notables ensayos sobre el tema de Dieter Jähning, John Sallis y Babette E. Barbich. Por último, resaltaremos una prolongación de los planteamientos de Heidegger en los libros de José García Leal, por ejemplo, en *Arte y conocimiento*, ed. Universidad de Granada, 1995; *Filosofía del arte*, ed. Síntesis, 2002, y, *El conflicto del arte y la estética*, ed. Eug, 2010.

Otro de los campos en los que la meditación heideggeriana muestra una singular fecundidad concierte a la pregunta por la técnica y lo técnico. La propuesta de Heidegger parte de considerar al saber técnico uno de los ámbitos en los que lo ente resulta des-ocultado, un ámbito en el que se manifiestan los fenómenos; y desde aquí, desde esta idea directriz, cuestiona la habitual consideración instrumental y antropomórfica de lo técnico y la técnica. Por eso, y una vez explicado que el modo de ser y de darse el saber técnico en el mundo moderno está marcado por lo que denomina *Gestell* (armazón impositivo), Heidegger considera ingenuos y erróneos los planteamientos según los cuales o el hombre domina la técnica o esta acabará dominándole a él. Respecto a este conjunto de cuestiones y problemas, tan candentes debido a que el mundo contemporáneo está marcado por el imperio de la tecnociencia, cabe mencionar los libros de Félix Duque *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, ed. Tecnos, 1986, y *Habitar la tierra*, ed. Abada, 2008. También se explica la propuesta de Heidegger en los libros de Jorge Acevedo *Heidegger y la época de la técnica*, ed. Universitaria, 1999, y *Heidegger: existir en la era técnica*, ed. Universidad Diego Portales, 2014. Otros libros destacables son: Ángel Xolocotzi (coord.), *La técnica: ¿orden o desmesura?*, ed. Los Libros de Homero, 2009; F. Riu, *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger; García Bacca*, ed. Anthropos, 2010; Josep M. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica (de Ortega a Sloterdijk)*, ed. Gedisa, 2011; Eduardo Sabrovsky (ed.), *La técnica en Heidegger*, dos volúmenes, ed. Universidad Diego Portales, 2006; Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, ed. Anthropos, 1989.

Otro de los fenómenos ampliamente considerados por Heidegger es el lenguaje. Heidegger discute las concepciones que lo toman como un peculiar instrumento o una facultad humana pues en ellas el lenguaje termina degradándose y perdiendo fuste y brillo. Más originariamente, sostiene Heidegger, el decir del lenguaje en el acaecer del hablar o del escribir es un mostrar(se) del ente desde él mismo, por lo que primariamente el lenguaje es un «médium» del manifestarse de los fenómenos, una condición a priori de su fenomenalidad. Para adentrarse en los vericuetos de este planteamiento es una buena lectura el ensayo de Ramón Rodríguez «El lenguaje como fenomenología», en *Hermenéutica y subjetividad*, ed. Trotta, segunda edición revisada y ampliada, 2010. Son recomendables también los estudios: Adriano Fabris, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, ed. Akal, 2001; Adrián Bertorello, *El límite del lenguaje*, ed. Biblos, 2008, Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger (una aproximación al problema del*

lenguaje), ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004; Tatiana Aguilar, *El lenguaje en el primer Heidegger*, ed. FCE, 1998; Juan Carlos Rodríguez, *Para una lectura de Heidegger (algunas claves de la escritura actual)*, ed. Universidad de Granada, 2012. Ha alcanzado difusión el libro de Cristina Lafont titulado *Lenguaje y apertura del mundo (el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger)*, ed. Alianza, 1997, su principal interés reside en que pone en comunicación autores de la filosofía analítica como Quine o Putnam con la propuesta de Heidegger, sin embargo, se le atribuye al filósofo alemán una tesis —«el hombre con el lenguaje abre un mundo»— que éste autor en ningún momento ha sostenido (entre otras cosas porque esta tesis supone la validez del modelo sujeto/objeto y una concepción meramente instrumental del lenguaje).

Dentro del fenómeno del lenguaje Heidegger ha prestado especial atención al lenguaje de la poesía. ¿Por qué? porque en el arte del lenguaje éste resplandece y reverdece una y otra vez. En términos generales son recomendables, para empezar, *Poema y diálogo*, ed. Gedisa, de Hans Georg Gadamer; *Poema y enigma*, ed. Huerga y Fierro, 1999, de José M. Cuesta Abad; *La palabra inicial*, ed. Biblos, 2010, de Hugo Mújica. Y en referencia a poetas concretos cabe destacar respecto a Hölderlin los libros de Beda Aleman, *Hölderlin y Heidegger*, ed. Mirasol, 1965 y Román Cuartango, *Así como fundan los poetas*, editorial Límite, 1999; y sobre el poeta Paul Celan cabe mencionar el libro de Pablo Oyarzún Robles, *Entre Celan y Heidegger*, ed. Metales Pesados.

Heidegger, como es sabido, ha desplegado una crítica del «humanismo», en ella, en el fondo, lo que el pensador trata de relanzar es la pregunta por qué o quiénes somos nosotros, los seres humanos. ¿Somos —en tanto el sujeto o el fundamento— los señores del ente o somos los cuidadores de la diferencia del ser y el ente en la que se salvaguarda el límite, lo posible y el acontencimiento? Una buena presentación breve del problema la encontramos en un capítulo del libro de Carla Cordua *Filosofía a destiempo (seis ensayos sobre Heidegger)*, ed. Ril, 1999, titulado «La carta sobre el Humanismo». Abordan también el tema, desde ópticas distintas, el artículo de Jacques Derrida «Los fines del hombre» (en *Márgenes de la filosofía*, ed. Cátedra, 1989) y el escrito «Normas para el parque humano» de Peter Sloterdijk (incluido en el libro *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, ed. Akal, 2011). Persiguen distintas ramificaciones del problema los libros *En torno al humanismo*, ed. Tecnos, 2002, de Félix Duque, o el escrito de Ernesto Grassi *Heidegger y el problema del humanismo*, ed. Anthropos, 2006. Esta cuestión —¿en qué consiste el ser humano?— linda con la

problemática de la animalidad y hay sobre ella una interesante serie de libros que expresamente se refieren a la propuesta de Heidegger; pueden mencionarse, por ejemplo, *Lo Abierto (el hombre y el animal*), ed. Pre-Textos, 2005, de Giorgio Agamben; *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. Trotta, 2008, de Jacques Derrida; *Fuga animal*, ed. Dykinson, 2012, de Pablo Perera; una presentación de la problemática general -nutrida, como decimos, de la senda inaugurada por Heidegger- puede consultarse en el libro *Humanismo/ animalismo*, ed. Arena, 2012, coordinado por Miguel Cereceda y Tommaso Menegazzi. Una interesante prolongación de las consideraciones de Heidegger sobre la cuestión de los seres vivos y su entorno están en dos libros de Carlos Castrodeza: *La marsopa de Heideger*, ed. Dykinson, 2003 y *La darwinización del mundo*, ed. Herder, 2009. Por último, y sobre el asunto clave del nexo entre el humanismo y la moderna metafísica de la subjetividad, son relevantes los libros de Jean-François Mattéi, *La barbarie interior*, ed. Sol, 2005, François Flahault, *El crepúsculo de Prometeo*, ed. Galaxia Gutenberg, 2013, y Jean-Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, ed. Marbot, 2009.

Uno de los principales ejes de la investigación filosófica de Heidegger ha sido el problema de la verdad (por ejemplo, en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, el escrito *De la esencia de la verdad*, la pregunta por la verdad del ser como hilo conductor de la indagación ontológica a partir de los años treinta, etc.). Su aportación se concentra en señalar que la adecuación o el consenso —dos de las concreciones de la verdad del ente— suponen tanto un desocultamiento del fenómeno como el estar ya abierto de un campo de sentido dentro del cual algo se presenta siendo esto o aquello. Respecto a la propuesta de Heidegger resultan esclarecedores los ensayos de Pedro Cerezo Galán, «Variaciones sobre la alétheia: la cuestión ontológica de la verdad en Martin Heidegger» (en *El valor de la verdad*, ed. Comares, 2000, coordinado por María José Frapolli y Juan Antonio Nicolás); «Sentido de la verdad como desvelamiento» de Félix Duque (Revista *Er*, n.º 5, 1987); «Doce tesis acerca de la verdad» de Jorge Acevedo Guerra (Revista *La Lámpara de Diógenes*, números 12-13, 2006); «Heidegger ante la cuestión de la verdad» de María del Carmen Paredes Martín (en el libro editado por ella misma *Intencionalidad, mundo y sentido*, ed. Universidad de Salamanca, 2003); «Reflexión sin espejo: la verdad de la hermenéutica» de Ramón Rodríguez (en su libro *Del sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004).

Es obvio, ya desde el título de la obra de 1927, que el asunto del tiempo y la temporalidad ha marcado profundamente la inves-

tigación de Heidegger. En ella se ha trazado un recorrido que va desde la exploración de la temporalidad de la existencia humana a una indagación sobre la temporalización del tiempo desde el acontecer del ser (*Ereignis*). Para adentrarse en esta problemática pueden consultarse los libros de François Dastur, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, ed. Signo, 2006; Carlos Másmela, *El tiempo del ser*, ed. Trotta, 2000; *Heidegger y los relojes*, ed. Herder, 2008, de Joan González. Resulta curiosa, por otra parte, la ausencia de estudios que consideren las averiguaciones de Heidegger en torno al problema del espacio —semejantes a las de Didier Franck, Jeff Malpas o Edward S. Casey—, sólo cabe mencionar el artículo de José Luis Pardo «El ser y el espacio» (Revista *Er*, números 7-8, 1988-1989; germen de los libros *Sobre los espacios*, ed. Serbal, 1991, y *Las formas de la exterioridad*, ed. Pre-Textos, 1992) y el libro de Luis Castro Nogueira *La risa del espacio*, ed. Tecnos, 1997.

Heidegger nunca escribió exactamente lo que tradicionalmente se ha denominado una «ética», pero esto no significa que desde la propuesta filosófica que se articula en torno a la pregunta por el ser no se ofrezcan pistas relevantes sobre lo que en el futuro pueda seguir mereciendo ese nombre. En este campo temático es esclarecedor, en primer lugar, el ensayo de Pedro Cerezo Galán, «De la existencia ética a la ética originaria» (en el libro colectivo *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, ed. Serbal, 1991). También resultan reseñables: *Heidegger y la ética*, de Luis César Santiesteban, ed. Aldus, 2009; *Heidegger y la pregunta por la ética*, Juliana González Valenzuela (cood.), ed. UNAM; «Ontología existencial y ética. En torno a la 'ética implícita' de *Ser y tiempo*» de Ramón Rodríguez (en su libro *Fenómeno e interpretación*, ed. Tecnos, 2015).

En Heidegger las cuestiones que en un amplio sentido pueden denominarse «religiosas» son uno de los hilos conductores del conjunto de su trayectoria. La lectura del artículo de Bernhard Welte «La cuestión de Dios en el pensamiento de Heidegger» (Revista *Teología*, n.º 12, 1968) ofrece una aproximación al problema conducida por alguien que dialogó expresamente con Heidegger sobre el tema. Además, pueden mencionarse libros como el de Philippe Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, ed. FCE, 2012; Néstor A. Corona, *Lectura de Heidegger: la cuestión de Dios*, ed. Biblos, 2010; Enzo Solari, *El problema de Dios según Heidegger*, Ediciones Universitarias de Valparaiso, 2014.

Heidegger, en paralelo con el asunto de la ética anteriormente mencionado, nunca escribió lo que suele llamarse una «teoría política». Las razones de esta omisión han sido analizadas con lucidez por Arturo Leyte en el epílogo de su libro *Heidegger*, ed. Alianza,

2005. Nada de esto implica o significa, y volvemos al paralelismo con la ética, que en su planteamiento no estén implícitas valiosas pistas —aún por desplegar a fondo— sobre el aspecto político de la actual crisis de la modernidad. Por otra parte, y esto es algo inevitable, toda esta problemática está sesgada -a veces de un modo interesante, aunque en general de una manera poco fructífera- por el peculiar «compromiso» de Heidegger con el Nacionalsocialismo. A continuación, mencionaremos una serie de ensayos que abordan este conjunto de cuestiones: *Heidegger y el nacionalsocialismo: una crónica*, ed. Plaza y Valdés, 2014, de Ángel Xolocotzi; Miguel de Beistegui, *Heidegger y lo político, distopías*, ed. Prometeo, 2013; Marcel Conche, *Heidegger en la tormenta*, ed. Melusina, 2006; Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, ed. Arena, 2002 y *Heidegger, la política del poema*, ed. Trotta, 2007; Otto Pöggeler, *Filosofía y política*, ed. Alfa, 1984; Eduardo Carrasco Picard, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, ed. Catalonia, 2012; «La guarda del espíritu. Acerca del 'nacionalsocialismo' de Heidegger», de Félix Duque (en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, op. cit.; también «La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger», en *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. Universidad Complutense, 1993, editado por Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez). Este último es también el autor del ensayo «Heidegger y el nacionalsocialismo. ¿Un viaje a Siracusa?», en M. Heidegger: *Escritos sobre la universidad alemana,* Tecnos, 1989. En relación con los «Cuadernos negros» —un asunto que está dando lugar a numerosas publicaciones en Italia, Alemania, Francia, etc.— su editor, Peter Trawny, ha publicado ya dos libros: *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, ed. Herder, 2015 y *Fuga del error (la an-arquía de Heidegger*), ed. Herder, 2016. Por último, aludiremos a una conocida línea crítica iniciada por Víctor Farías en el libro *Heidegger y el nazismo*, ed. FCE, 1998 y continuada por Julio Quesada *Heidegger de camino al holocausto,* ed. Biblioteca Nueva, 2013 y Emmanuel Faye, *Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía*, ed. Akal, 2009 (como con razón ha destacado Xolocotzi, en esta línea no brilla precisamente la perspicacia filosófica y sí numerosos prejuicios ideológicos que espolean una auténtica caza de brujas que ha calado en la parte del público más proclive al sensacionalismo que a la reflexión).

En la filosofía de Heidegger hay una interesante reflexión sobre uno de los conceptos fetiche en el siglo XX: el concepto de «valor» (y, con él, los discursos sobre la «crisis de los valores» o sobre la «falta de valores», etc.). Sobre esta temática son destacables los libros de Josefina García Gainza, *Heidegger y la cuestión*

del valor (estudio de los escritos de juventud, 1919-1927), ed. Newbook, 1997 y Carlos B. Gutiérrez, *La crítica del concepto de valor en Heidegger*, ed. Universidad de Los Andes, 2009.

Hay otro campo en el que han cuajado investigaciones interesantes: el del cruce entre el psicoanálisis de Lacan y la filosofía de Heidegger (tanto en su analítica de la existencia como en su ontología del acontecimiento). Mencionaremos al respecto los libros de Jorge Alemán y Sergio Larriera, *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, ed. Síntesis, 2001 y *Existencia y sujeto*, ed. Miguel Gómez, 2006; también aborda este conjunto de cuestiones el libro de Héctor López, *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, ed. Letra Viva, 2011.

Heidegger, ya desde sus primeros cursos y escritos, ha impulsado una importante reconsideración filosófica de los afectos, las emociones, los sentimientos (véase, por ejemplo, el § 29 de *Ser y tiempo*). Respecto a esta interesante cuestión son reseñables los libros *Filosofar desde el temple de ánimo*, ed. Universidad de Salamanca, 2005, de Pablo Redondo Sánchez, y *El temblor del ser (cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger)*, ed. Biblos, 2015, de Valentina Bulo Vargas.

En uno de los textos incluidos en *Del camino hacia el lenguaje* resalta tanto el interés de Heidegger por el mundo y el pensamiento oriental como la necesidad de un diálogo profundo entre Oriente y Occidente. Es esta una amplia y relevante línea de investigación en pleno desarrollo. Puede vislumbrarse una primera aproximación al tema en el libro de Carlo Saviani, *El oriente de Heidegger*, ed. Herder, 2004. También hay que destacar aquí que el filósofo Byung-Chul Han (autor de libros como *El aroma del tiempo*, *Filosofía del budismo Zen*, *La salvación de lo bello*, etc.) tiene en Heidegger una de sus continuas fuentes de inspiración (no en vano realizó su tesis doctoral sobre él).

En el campo de la filosofía de la mente -en autores cuyo propósito explícito es cuestionar el dualismo antropológico propio de la separación entre la mente y el cuerpo- hay una importante recepción y prolongación de la propuesta de Heidegger -en general, a través de dos autores, Gilbert Ryle y Hubert Dreyfus-: Andy Clark, *Estar ahí (cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva)*, ed. Paidós, 1999; Francisco Varela, *De cuerpo presente*, ed. Gedisa, 2009; Alva Noë, *Fuera de la cabeza*, ed. Kairós, 2010; Markus Gabriel, *Yo no soy mi cerebro*, ed. Pasado y Presente, 2016.

En la corriente denominada «nuevo realismo» hay una línea específica directamente influenciada por Heidegger, pueden aquí mencionarse, en primer lugar, dos libros de Graham Harman: *El ob-*

jeto cuádruple (una metafísica de las cosas después de Heidegger), ed. Anthropos, 2016 y *Hacia el realismo especulativo*, ed. Caja Negra, 2015. Son además relevantes los libros: *¿Por qué el mundo no existe?*, ed. Pasado y Presente, 2015, de Markus Gabriel y *Recuperar el realismo*, ed. Rialp, 2016, de Hubert Dreyfus y Charles Taylor.

Hay que mencionar, también, una serie de autores y libros en los que hay una recepción de Heidegger. Por ejemplo, en Emmanuel Levinas, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, ed. Síntesis, 2005, *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. Cátedra, y *De la existencia al existente*, ed. Arena. O libros de Jacques Derrida como *Del espíritu. Heidegger y la cuestión*, ed. Pre-Textos y *Políticas de la amistad*, ed. Trotta. Es importante mencionar de Jean-Luc Marion su libro *Reducción y donación (investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología)*, ed. Prometeo, 2011 y *Siendo dado*, ed. Síntesis. El libro de A. Potesta, *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*, ed. Metales Pesados, 2013, contiene un debate cruzado entre estos tres autores. Por su parte, desde el pragmatismo americano, Richard Rorty retoma elementos de la filosofía de Heidegger tanto en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. Cátedra, 1983, como en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, ed. Paidós, 1993. Por último, en este apartado, puede recordarse los libros de Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger (hacia una nueva filosofía)*, ed. Amorrortu, 1975 y Kostas Axelos, *Introducción a un pensar futuro*, ed. Amorrortu, 1973.

Heidegger ha realizado una lectura del conjunto de la tradición filosófica en la que ha dialogado críticamente con una serie de cimas de esta tradición. Sobre la lectura heideggeriana de Aristóteles, por ejemplo, son importantes los libros de Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, ed. FCE, y *Ser y tiempo en Aristóteles*, ed, Biblos, 2011,de Enrico Berti (hay un artículo suyo que merece destacarse: «La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología», en *Pensar la nada*, ed. Biblioteca Nueva, 2007, editado por L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga). Respecto a la lectura de Kant desarrollada por Heidegger, además de muchos artículos, puede consultarse el n.º 1 de *Studia Heideggeriana*, coordinado por B. Ainbinder (el número 5 de esta revista está dedicado a la relación de Husserl y Heidegger). Sobre la recepción de Schelling por parte de Heidegger se ha ocupado Alejandro Rojas Jiménez en el libro *La deuda inconfesada de Heidegger (de la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941)*, ed. Universidad de Málaga, 2014.

En el capítulo de libros colectivos dedicados a estudiar determinados aspectos de la obra de Heidegger resaltaremos los siguien-

tes: *Sendas que vienen*, en dos volúmenes, ed. Círculo de Bellas Artes, 2008, editor Félix Duque; *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. Universidad Complutense, 1993, editores Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez. De varios autores son: *Los confines de la modernidad*, ed. Granica, 1988, y *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, ed. Serbal, 1991. Alfredo Rocha de la Torre es el editor de *Heidegger hoy*, ed. Grama, 2011 y Rogelio Fernández Couto es el compilador de *Conmemorando a Heidegger*, ed. Letra Viva, 2002. Por último mencionaremos *Rupturas con la tradición (estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger)*, ed. Trotta, 2008, cuyos editores son G. Amengual, M. Cabot, y J. L. Vermal.

Este amplio conjunto de libros es, en el fondo, una invitación a pensar con Heidegger los problemas y cuestiones que atraviesan la actualidad con el fin de afrontarlos en su raíz. En un escrito —«El profesor, el pensador, el amigo»— Walter Biemel contaba que en los Seminarios que Heidegger impartía expresaba un particular disgusto cuando alguno de los participantes se limitaba a repetir sobre el asunto considerado lo que el propio Heidegger había escrito anteriormente. Esta significativa anécdota nos enseña algo clave: entender a Heidegger consiste, en última instancia, en encontrar en sus textos incitaciones y potencialidades aún no expresamente desplegadas por ellos; por esto, en definitiva, la obra de Heidegger -los caminos que en ella se dibujan, recorren e insinúan- encierra una enorme fecundidad que a sus lectores y estudiosos nos corresponde desarrollar en el futuro.

Obras de Heidegger

I. Obras completas *(Gesamtausgabe GA)*

La edición de la obra completa de Martin Heidegger, que constará de ciento dos volúmenes, se viene publicando desde 1975 en la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt. A continuación se detalla el plan completo de la edición, con la indicación del estado actual de la publicación y con las traducciones españolas disponibles. Hay que señalar que muchas de ellas fueron realizadas sobre los textos de Heidegger publicados antes de su inserción en las obras completas. Pese a ello, a efectos de su mejor ordenación, están clasificadas de acuerdo con el volumen correspondiente de dichas obras.

1. Escritos publicados 1910-1976

TOMO 1. *Frühe Schriften (1912-1916)*. Traducción parcial de ADRIÁN ESCUDERO, J., «El concepto de tiempo en la ciencia histórica» en *Tiempo e historia*. Trotta, Madrid, 2009.

TOMO 2. *Sein und Zeit (1927)*. Traducción de GAOS, J., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951. Traducción de RIVERA, J.E., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

TOMO 3. *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)* Traducción de ROTH, G.I., *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954. (Nueva ed. revisada y completada por Gustavo Leyva en 2013).

TOMO 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*. Traducción de VALVERDE, J.M.ª, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983. Traducción de CORTÉS, H. y LEYTE, A., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2005. Traducción parcial de RAMOS, S., *Arte y poesía*, FCE, México, 1958. Traducción parcial de GARCÍA BACCA, J.D., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.

TOMO 5. *Holzwege (1935-1946)*. Traducción de ROVIRA, J., *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960. Traducción de CORTÉS, H. y LEYTE, A., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995. Traducción parcial de RAMOS, S., *Arte y poesía*, FCE, México, 1958. Traducción parcial de GARCÍA BACCA, J.D., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989.

TOMO 6.1. *Nietzsche I (1936-1939)*. Traducción de VERMAL, J.L., *Nietzsche*, Destino, 2000.

TOMO 6.2. *Nietzsche II (1939-1946)*. Traducción de VERMAL, J.L., *Nietzsche*, Destino, 2000.

TOMO 7. *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Traducción de BARJAU, E., *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Traducción parcial de SOLER, F. y ACEVEDO, J., en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003. Traducción parcial de ESCUDERO, J.A., *Construir habitar pensar / Bauen Wohnen Denken*, La oficina de arte y ediciones, Madrid, 2015.

TOMO 8. *Was heißt Denken? (1951-1952)*. Traducción de ZUCCHI, H., *¿Qué significa pensar?,* Sur, Buenos Aires, 1952. Traducción de KAHNEMANN, H., *¿Qué significa pensar?,* Nova, Buenos Aires, 1978. Traducción de GABÁS, R., *¿Qué significa pensar?,* Trotta, Madrid, 2005.

TOMO 9. *Wegmarken (1919-1961)*. Traducción de ¡CORTÉS, H. y LEYTE, A., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000. Traducciones parciales: de GARCÍA BACCA, J.D. y WAGNER DE REYNA, A., en *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*, Santiago de Chile, 1958; de ZUBIRI , X. y GARCÍA BELSUNCE, E., en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1996; de MOLINUEVO, J.L., en *Hacia la pregunta por el ser*, Paidós, Barcelona,1994.

TOMO 10. *Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Traducción de DUQUE, F. y PÉREZ DE TUDELA, J., *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona,1991.

TOMO 11. *Identität und Differenz (1955-1957)*. Traducción de CORTÉS, H. y LEYTE, A., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988. Traducción parcial de LI CARRILLO, V., *¿Qué es esto, la filosofía?*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1958, de CARPIO, A.P., *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires, 1960, de MOLINUEVO, J.L., *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978 y de ESCUDERO, J.A., *¿Qué es filosofía?,* Editorial Herder, Barcelona, 2004. Traducción parcial de PONCE RUIZ, M.C., *Die Kehre*, Alción, Buenos Aires, 1991. Traducción parcial de BORGES-DUARTE, I., «Carta al padre William Richardson», en: *Anales del seminario de historia de la filosofía* 13/ 1996.

TOMO 12. *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*. Traducción de ZIMMERMANN, Y., *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.

TOMO 13. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Traducción de LINARES, J.B., *Desde la experiencia del pensar*, Península, Barcelona, 1986. Traducción parcial de RUBIES, C., *Camino de*

campo, Herder, Barcelona, 2003. Traducción parcial de García Astrada, A., *La experiencia del pensar; Hebel, el amigo de la casa*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2007. Traducción parcial de Duque, F., *Desde la experiencia del pensar*, Abada, Madrid, 2005. Traducción parcial de Adrián Escudero, J., *El arte y el espacio*, Herder, Barcelona, 2009. Traducción parcial de Barce, R., «De la experiencia del pensar», en: *Palos de la crítica*, 41/2 (abril-septiembre 1981). Traducción parcial de de Lara, F., *Experiencias del pensar (1910-1976)*, Abada, Madrid, 2014.

TOMO 14. *Zur Sache des Denkens (1962-1964).* Traducción de Garrido, M., Molinuevo, J.L. y Duque, F., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999. Traducción parcial de Molinuevo, J.L., *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978.

TOMO 15. *Seminare (1951-1973).* Traducción parcial de Muñoz, J. y Mas, S., *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986; y de Tatián, D., *Seminario de Le Thor (1969)*, Alción, Córdoba (Argentina), 1995. Carlos V. Di Silvestre, *Seminario en Zähringen 1973*, en: *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica* no. 4 (2006)

TOMO 16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976).* Traducción parcial de Rodríguez, R. en *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1989. Traducción parcial de Zimmermann, Y., *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989.

2. Cursos 1919- 1944

A. *Cursos de Marburgo 1923-1928*

TOMO 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Semestre de invierno 1923/24).* Traducción de García Norro, J.J., como *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008.

TOMO 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Semestre de verano 1924).*

TOMO 19. *Platon: Sophistes (Semestre de invierno 1924/25).*

TOMO 20. *prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Semestre de verano 1925).* Traducción de Aspiunza, J., *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006.

TOMO 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Semestre de invierno 1925/26).* Traducción de Ciria, J.A., *Lógica. La pregunta por la verdad.* Alianza, Madrid, 2004.

TOMO 22. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Semestre de verano 1926).* Traducción de Jiménez González, G., *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhuter editores, Buenos Aires, 2014.

TOMO 23. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Semestre de invierno 1926/27).*

TOMO 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Semestre de verano 1927).* Traducción GARCÍA NORRO, J.J., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.

Tomo 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Semestre de invierno 1927/28).*

Tomo 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Semestre de verano 1928).* Traducción de GARCÍA NORRO, J.J., *Principios metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid, 2009.

B. *Cursos de Friburgo 1928-1944*

TOMO 27. *Einleitung in die Philosophie (Semestre de invierno 1928/29).* Traducción de JIMÉNEZ REDONDO, M., *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1999.

TOMO 28. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Semestre de verano 1929).*

TOMO 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Semestre de invierno 1929/30).* Traducción de CIRIA, J.A., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza. Madrid, 2007.

TOMO 31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Semestre de verano 1930).*

TOMO 32. *Hegels Phänomenologie des Geistes (Semestre de invierno 1930/31).* Traducción de VÁZQUEZ, M.E., *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992.

TOMO 33. *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Semestre de verano 1931).*

TOMO 34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Semestre de invierno 1931/32).* Traducción de CIRIA, A., *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Herder, Barcelona, 2007.

TOMO 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Semestre de verano 1932).*

TOMO 36/37. *Sein und Wahrheit.*
1. *Die Grundfrage der Philosophie (Semestre de verano 1933).*
2. *Vom Wesen der Wahrheit (Semestre de invierno 1933/34).*

TOMO 38. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Semestre de verano 1934).* Traducción a partir el legado de Helene Weiss por FARÍAS, V., *Lógica*, Anthropos, Barcelona, 1991.

TOMO 39. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Semestre de invierno 1934/35).* Traducción de MERINO RIOFRÍO, A.C., *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*, Biblos, Buenos Aires, 2010.

TOMO 4. *Einführung in die Metaphysik (Semestre de verano 1935).* Traducción de ESTIU, E., *Introducción a la metafísica*, Nova, 1972.

Traducción de ACKERMANN, A., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993.

TOMO 41. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Semestre de invierno 1935/36)*. Traducción de GARCÍA BELSUNCE, E. y SZANKAY, Z., *La pregunta por la cosa*, Alfa, Buenos Aires, 1975. Traducción de GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, J.M., *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, Palamedes, Gerona, 2009.

TOMO 42. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Semestre de verano 1936)*. Traducción de ROSALES, A., *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas,1990. Traducción de DIMÓPULOS, M., *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*,Waldhuter, Buenos Aires, 2016.

TOMO 43. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Semestre de invierno 1936/37)*.

TOMO 44. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Semestre de verano 1937)*.

TOMO 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik» (Semestre de invierno 1937/38)*. Traducción de XOLOCOTZI, A., *Preguntas fundamentales de la filosofía: «problemas» selectos de «lógica»*, Comares, Granada, 2008.

TOMO 46. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» (Semestre de invierno 1938/39)*.

TOMO 47. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Semestre de verano 1939)*.

TOMO 48. *Nietzsche: Der europäische Nihilismus (Segundo trimestre 1940)*.

TOMO 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*.

TOMO 50. *Nietzsches Metaphysik. Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten (Semestre de invierno 1944/45)*.

TOMO 51. *Grundbegriffe (Semestre de verano 1941)*. Traducción de VÁZQUEZ, M.E., *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1989.

TOMO 52. *Hölderlins Hymne «Andenken» (Semestre de invierno 1941/42)*.

TOMO 53. *Hölderlins Hymne „Der Ister« (Semestre de verano 1942)*.

TOMO 54. *Parmenides (Semestre de invierno 1942/43)*. Traducción de MÁSMELA, C., *Parménides*, Akal, Madrid 2005.

TOMO 55. *Heraklit.*

1. *Der Anfang des abendländischen Denkens (Semestre de verano 1943)*.
2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Semestre de verano 1944)*. Traducción de MÁSMELA, C., *Heráclito*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.

C. *Primeros Cursos de Friburgo 1919-1923*

TOMO 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie.*

1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919).* Traducción de ESCUDERO, J.A., *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.
2. *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (Semestre de verano 1919).*
3. *Apéndice: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Semestre de verano 1919).*

TOMO 58. *Grundprobleme der Phänomenologie (Semestre de invierno 1919/20).* Traducción de DE LARA, F., *Problemas fundamentales de la fenomenología: (1919-1920)*, Alianza, Madrid, 2013.

TOMO 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Semestre de verano 1920).*

TOMO 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens.*

1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Semestre de invierno 1920/21).* Traducción de USCATESCU, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005.
2. *Augustinus und der Neuplatonismus (Semestre de verano 1921).*
3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik.* Traducción de MUÑOZ, J., *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.

TOMO 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Semestre de invierno 1921/22).*

TOMO 62. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zuOntologie und Logik (Semestre de verano 1922). Apéndice: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) («Informe Natorp», 1922).* Traducción de ESCUDERO, J.A., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002.

TOMO 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Semestre de verano 1923).* Traducción de ASPIUNZA, J., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999.

3. Escritos no publicados. Conferencias-pensamientos

TOMO 64. *Der Begriff der Zeit (1924).* Traducción parcial de GABÁS, R. y ADRIÁN ESCUDERO, J., en *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 1999. Traducción completa de ADRIÁN ESCUDERO, J., *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Herder, Barcelona, 2009.

TOMO 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938).* Traducción de PICOTTI, D.V., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,*

Biblos, Buenos Aires, 2003. Hay una traducción privada de BRENO ONETTO, *Contribuciones a la filosofía*, Santiago de Chile.

TOMO 66. *Besinnung (1938/39)*. Traducción de PICOTTI, D.V., *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006.

TOMO 67. *Metaphysik und Nihilismus.*
1. *Die Überwindung der Metaphysik (1938/39).*
2. *Das Wesen des Nihilismus (1946-1948),*

TOMO 68. *Hegel*. Traducción de PICOTTI, D.V., *Hegel*, Almagesto, Buenos Aires, 2000.

TOMO 69. *Die Geschichte des Seyns.*
1. *Die Geschichte des Seyns (1938/40).*
2. *Koinón. Aus der Geschichte des Seyns (1939)*. Traducción de PICOTTI, D.V., *La historia del ser*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.

TOMO 70. *Über den Anfang*. Traducción de PICOTTI, D.V., *Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires, 2008.

TOMO 71. *Das Ereignis (1941/42).*

TOMO 72. (Sin publicar). *Die Stege des Anfangs (1944).*

TOMO 73. *Zum Ereignis-Denken.*

TOMO 74. *Zum Wesen der Sprache*

TOMO 75. *Zu Hölderlin - Griechenlandreisen*. Traducción parcial de REGUERA, I., *Estancias*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

TOMO 76. *Zur Metaphysik - Neuzeitlichen Wissenschaft - Technik.*

TOMO 77. *Feldweg-Gespräche (1944/45).*

TOMO 78. *Der Spruch des Anaximander (1946).*

TOMO 79. *Bremer und Freiburger Vorträge.*
1. *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949: Das Ding - Das Ge-stell - Die Gefahr - Die Kehre.*
2. *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*. Traducción parcial de PONCE RUIZ, M.C., *Die Kehre*, Alción, Buenos Aires, 1991.

TOMO 80. 1. *Vorträge*. Traducción parcial de ADRIÁN ESCUDERO, J., *Tiempo e historia*, Trotta, Madrid, 2009. Traducción parcial de ONETTO, B., «Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar», en: *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 45, 1999.

TOMO 81. *Gedachtes*. Traducción parcial de DE CIRIA, A., *Pensamientos poéticos*, Herder, Barcelona, 2010.

4. **Notas y apuntes**

TOMO 82. (Sin publicar). *Zu eigenen Veröffentlichungen.*

TOMO 83. *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus.*

TOMO 84. *Seminare: Leibniz - Kant.*

TOMO 85. *Seminar: Vom Wesen der Sprache.*
Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes.
Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache».

TOMO 86. *Seminare: Hegel - Schelling.*

TOMO 87. *Nietzsche: Seminare 1937 und 1944.*
1. *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein).*
2. *Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens.*

TOMO 88. *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens.* Traducción de DE CIRA, A., *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental: ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938*, Herder, Barcelona, 2012.
2. *Einübung in das philosophische Denken.* Traducción de DE CIRIA, A., *Ejercitación en el pensamiento filosófico: ejercicios en el semestre de invierno de 1941-1942*, Herder, Barcelona, 2011.

TOMO 89. (Sin publicar). *Zollikoner Seminare.* Traducción de la versión publicada fuera de la *Gesamtausgabe* de XOLOCOTZI, A., *Seminarios de Zollikon*, Jitanjáfora, Morelia, 2007 y segunda edición en Herder, Barcelona, 2013.

TOMO 90. *Zu Ernst Jünger.* Traducción de PICCOTI, D., *Acerca de Ernst Jünger*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014.

TOMO 91. (Sin publicar). *Ergänzungen und Denksplitter.*

TOMO 92. (Sin publicar). *Ausgewählte Briefe 1.*

TOMO 93. (Sin publicar). *Ausgewählte Briefe II.*

TOMO 94. *Überlegungen II-VI.* Traducción de CIRIA, A., *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938*, Trotta, Madrid, 2015.

TOMO 95. *Überlegungen VII-XI.* Traducción de CIRIA, A., *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros 1938-1939*, Trotta, Madrid, 2017.

TOMO 96. *Überlegungen XII-XV.*

TOMO 97. *Anmerkungen I-V*

TOMO 98. (Sin publicar). *Anmerkungen VI-IX.*

TOMO 99. (Sin publicar).
Vier Hefte I - Der Feldweg.
Vier Hefte II - Durch Ereignis zu Ding und Welt.

TOMO 100. (Sin publicar). *Vigilae I, II.*

TOMO 101. (Sin publicar). *Winke I, II.*

TOMO 102. (Sin publicar). *Vorläufiges.*

II. NO ESTÁN INCLUIDAS EN EL CATÁLOGO DE LAS OBRAS COMPLETAS

HEIDEGGER, M. / ARENDT, H., *Briefwechsel 1925-1975 und andere Zeugnisse.* Traducción de KOVACSICS, A., *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000.

HEIDEGGER, M. / BULTMANN, R., *Briefwechsel 1925-1975.* Traducción de GABÁS, R., *Correspondencia: 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2011.

HEIDEGGER, M. / JASPERS, K., *Briefwechsel 1920-1963*, V. Klostermann, Frankfurt, 1990. Traducción de GARCÍA NORRO, J.J., *Correspondencia 1920-1963*, Síntesis, Madrid, 2003.

HEIDEGGER, M. / VON FICKER, L., *Briefwechsel 1952-1967*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004.

HEIDEGGER, M. / WELTE, B., *Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003.

HEIDEGGER, M., *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, ALBER, K., Freiburg - München, 2003. Traducción de XOLOCOTZI, A. y GUTIÉRREZ, C., *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

HEIDEGGER, M. / VON BODMERSHOF, I., *Briefwechsel 1959-1976*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000

HEIDEGGER, M., *«Mein liebes Seelchen!»Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede, 1915-1970*, Deutsche Verlag-Anstalt, Munich, 2005. Traducción de SFRISO, S., *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride. 1915-1970*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

HEIDEGGER, M. / LÖWITH, K., *Briefwechsel 1919-1973*, K. Alber, Freiburg - München, 2015.

HEIDEGGER, M., *Briefwechsel mit seinen Eltern und Briefe an seine Schwester*. K. Alber, Freiburg - München, 2013.

HEIDEGGER, M., *Briefwechsel mit Kurt Bauch 1932-1975*. K. Alber, Freiburg - München, 2010.

Listado de autores

Jean-François Courtine	jean-francois.courtine@paris-sorbonne.fr
Steven Crowell	crowell@rice.edu
Félix Duque	felix.duque@uam.es
Alejandro Escudero Pérez	aescuderop@hispavista.com
Juan José García Norro	jjgnorro@filos.ucm.es
Jean Grondin	jean.grondin@umontreal.ca
François Jaran	francoisjaran@gmail.com
Manuel Jiménez Redondo	manuel.jimenez@uv.es
Francisco de Lara	franciscodelaralopez@gmail.com
Robson Ramos dos Reis	robsonramosdosreis@gmail.com
Ramón Rodríguez	ramon@ucm.es
Alberto Rosales	albertorosales1931@gmail.com
Leonardo Samonà	leonardo.samona@unipa.it
Carmen Segura Peraita	csegura@filos.ucm.es
Juan Luis Vermal	juan.vermal@gmail.com
Alejandro Vigo Pacheco	avigo@unav.es
Roberto Walton	grwalton@fibertel.com.ar
Ángel Xolocotzi Yáñez	angel.xolocotzi@gmail.com

Colección

GUÍA COMARES *de*

Dirigida por Juan A. Nicolás

1 J.A. Nicolás (ed.)
GUÍA COMARES DE ZUBIRI

2 A. Cortina (ed.)
GUÍA COMARES DE NEUROFILOSOFÍA PRÁCTICA

3 J. Zamora Bonilla (ed.)
GUÍA COMARES DE ORTEGA Y GASSET

4 J. Conill / D. Sánchez Meca (eds.)
GUÍA COMARES DE NIETZSCHE

5 R. Fornet Betancourt / C. Beorlegui (eds.)
GUÍA COMARES DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

6 G. Amengual (ed.)
GUÍA COMARES DE HEGEL

7 J. Arana (ed.)
GUÍA COMARES DE FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

8 R. Rodríguez (ed.)
GUÍA COMARES DE HEIDEGGER

Próxima aparición

J.J. Acero (ed.), **GUÍA COMARES DE WITTGENSTEIN**

J.Ll. Llinás (ed.), **GUÍA COMARES DE MONTAIGNE**

J.A. Nicolás-M. Mendonça (ed.), **GUÍA COMARES DE LEIBNIZ (MONADOLOGÍA)**

A. Vallejo (ed.), G**UÍA COMARES DE PLATÓN**

A. Vigo (ed.), **GUÍA COMARES DE ARISTÓTELES**